عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

السياسة الدينية والدول العلمانية

مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية

تأليف: سكوت هيبارد

ترجمة: الأمير سامح كُرِّيم




المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

السياسة الدينية والدول العلمانية

مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية

تأليف: سكوت هيبارد
ترجمة: الأمير سامح كُريِّم



يونيو 2014
413

عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ
وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 424 - 5

رقم الإيداع (2014/292)

العنوان الأصلي للكتاب

Religious Politics & Secular States

Egypt, India, and the United States

By

Scott W. Hibbard

The Johns Hopkins University Press, Maryland (USA) 2010

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

شعبان 1435 هـ ـ يونيو 2014

المحتوى

استهلال

لم ينشأ صعود اليمين الديني باستقلالية من داخل مضمار المجتمع المدني، ولكن حُرض بواسطة مجموعة من العاملين بالحزب والأثرياء الذين سعوا إلى استخدام الكنائس والأفكار والمنظمات المسيحية للحد من أهمية الاعتبارات الاقتصادية كأساس للتصويت يتخذه الأمريكيون من الطبقة الكادحة

المؤلف

هذا الكتاب هو حصيلة عديد من سنوات العمل والجد، حيث تمتد جذور البحث إلى مطلع التسعينيات من القرن الماضي حينما كنت أتابع السياسة الإسلامية من داخل المعهد الأمريكي للسلام. وكانت هذه الفترة الزمنية تحديدا في (1992 - 1997) هي التي تكشفت فيها العديد من الأحداث الوارد ذكرها في الفصل الثالث، حيث شهدت تصاعدا حادا للعنف الإسلامي داخل منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ومنطقة جنوب آسيا نتيجة عودة المجاهدين السابقين من الحرب التي كانت تدعمها الولايات المتحدة في أفغانستان إلى ديارهم واستكمال الجهاد داخلها. وما كان يثير الفضول على وجه الخصوص في حالة مصر هو كيفية الكشف عن النزاع القائم آنذاك بين الدولة والمعارضة الإسلامية. وعلى الرغم من قيام قوات الأمن الحكومية باستئصال جماعات

المعارضة المسلحة على الساحة، فقد أصبح خطاب الأصولية الإسلامية راسخا بشكل متزايد داخل الحياة العامة المصرية. ووفرت الهجمات التي وجِهت ضد الحرية الفكرية والتنوع الديني داخل مصر، التي ميزت هذه الفترة، تناقضا أسهم في البحث المبدئي لهذا الكتاب. لماذا كانت الحكومة المصرية تفوز بمعاركها ضد الجهاد الإسلامي، وفي الوقت ذاته تخسر الحرب الأيديولوجية؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل أصبحت واضحة من خلال العمل الميداني اللاحق في هذه الدراسة. كانت المحاولات المتعاقبة للمسؤولين بالدولة لاستقطاب الدين المحافظ في مصر مركزية بهدف تطبيع الخطاب الإسلامي داخل هذا المجتمع. وبدلا من تقديم بديل أيديولوجي حقيقي، سعى المسؤولون في الدولة بشكل مستمر إلى استخدام تفسير سلفي (أو رجعي) للتقليد الإسلامي لمصلحة غايتهم الخاصة. وبينما تأثر تشجيع المذاهب الأصولية الدينية (كما أسميهم) في مصر تأثرا شديدا بالسعودية وثروتها النفطية حديثة الاكتشاف، فقد عكست هذه الاستراتيجية أيضا سلوكا مختلفا بشكل رئيسي تجاه الدين المحافظ بين النخب بالدولة مقارنة بالوضع أثناء عصر عبد الناصر. وعلاوة على ذلك، فقد كان هذا السلوك المتغير نحو الدين الأصولي فريدا من نوعه ليس على مصر وحدها، بل على سائر المنطقة. وعلى النقيض، كان دعم الدولة للتفسيرات المحافظة أو الرجعية للتقليد الديني ممتدا لكي يصل إلى جميع أركانها وذلك طوال فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. وكان هذا بمنزلة خاصية محورية لاستراتيجية الحرب الباردة الخاصة بالولايات المتحدة داخل منطقة الشرق الأوسط وجنوب آسيا، التي بلغت ذروتها في الثمانينيات بالحرب في أفغانستان. وكان هذا أيضا واضحا في السياسات الداخلية للبلدان حول أنحاء العالم. لقد منح استحضار التفسيرات الرجعية للتقليد الديني المسؤولين بالدولة أساسا ثقافيا لمطالبهم بتولي الحكم ووسيلة فعالة لحشد المشاعر الشعبية وراء الأنماط التقليدية الخاصة بالتسلسل الهرمي الاجتماعي والسياسي. وباختصار، عمل الدين المحافظ كحصن منيع ضد الأفكار والنشطاء المرتبطين باليسار السياسي.

يفحص هذا الكتاب ذلك الاتجاه تحديدا في سياق ثلاثة مجتمعات استُبدل فيها بالالتزام بالأعراف العلمانية نماذج محدودة للسياسة الدينية: مصر والهند

والولايـات المتحدة الأمريكية. وترتبط نقطة البداية في رحلة هذا الكتاب بذلك التسـاؤل: لماذا كانت التفسـيرات المحافظة أو الرجعية للدين شائعة للغاية - وفعالة إلى هذا الحد - في سياسـة ثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري؟ وبمعنى آخر: لماذا أبقت مثل تلك التفسيرات المحدودة للتقليد الديني على ذلك الصدى السياسي، خاصة في ضوء حالة التهميش التي كانت منها طوال الفترات السـابقة؟ وطبقا لما سوف توضحه الصفحات التالية، يمكن العثور على الإجابة داخـل ثلاثة موضوعات متصلة بعضها ببعض. أولا: يعتبر الدين جزءا مهما من تكوين الهويات الجماعية ولذلك فهـو يمنح قاعدة مهمة للتضامن الاجتماعي والحشـد السـياسي. ونتيجة لذلك، فقد كان الدين أداة جوهرية بالنسـبة إلى الخطـاب المعـاصر للقومية الحديثة وأمـور أخرى متفاوتة تتعلـق بالطائفية السياسية. ثانيا: يوفر الدين إطار عمل معنويا لتفسير السياسة الحديثة والتعبير عن الغرض الجماعي. بمعنى آخر، فإن العناصر القياسية والتقليدية للدين هي التي تجعله مرتبطا بالحياة السياسـية الحديثة. وأخيرا، فإن المسؤولين بالدولة، جنبا إلى جنب العاملين في مجال السياسة، قد تلاعبوا على نحو متسق بمثل تلك الهويات، والأكثر من ذلك خلال السـنوات القليلة الماضية، أنهم وجدوا الفائدة من الترويج لتفسـير محافظ للدين كأساس للشرعية الشعبية. وإنه ذلك الجزء الأخير من التفسير الذي يعد محور التركيز الرئيسي لكل حالة من الحالات التي سيتم استعراضها داخل هذه الدراسة.

يمثـل ذلـك التأكيد على المسـؤولين بالدولـة باعتبارهم متغـيرا توضيحيا منهاجا غير مألوف لدراسـة السياسـة الدينية المعاصرة، فهو يسير على النقيض مـن افتراضات نظرية الحداثة التي تؤكـد أن الدول (والحداثة) كانت علمانية الأصـل وملتزمة برؤية معينة من التنمية. ويختلف أيضا عن إطار العمل الذي قدمته دراسة القيم العالمية التي أعادت التأكيد على معظم الادعاءات السابقة التي قدمتها نظرية الحداثة. ويمثل أيضا التركيز على المسـؤولين بالدولة انحرافا حـادا عن معظم العمل الأكاديمي الحديث الذي تناول المجال المزدهر الخاص بالديـن والسياسـة. واتجه هذا البحـث إلى التركيز على الحـركات الاجتماعية والأيديولوجيات المصاحبة للمذاهب الأصولية الدينية. وفي الوقت الذي ساهم

فيه هذا النمط من التســاؤل بشكل كبير في الفهم الخاص بنا للسياسة الدينية في العصر الذي أعقب الحرب الباردة، فقد اتجه إلى إغفال السياق الأيديولوجي الأكثر اتســاعا الذي ظهرت من خلاله هــذه الحركات. إن التأكيد على الفعالية الدينية قــد تجاهل أيضا تورط المســؤولين بالدولة في صعــود الأيديولوجيات الدينيــة الرجعية. ويعمل هذا الكتاب على ملء كلتا الفجوتين من خلال توفير تفسير أكثر شــمولية للسجل التاريخي محل التساؤل، وبذلك فهو يلقي الضوء على محاولة المسؤولين بالدولة لاستقطاب الدين الرجعي والتحول الأيديولوجي المتزامن الذي عاصر صعود المذاهب الأصولية الدينية الحديثة.

ولــكي أكون أكثر وضوحــا، لا أجادل بأي حال من الأحــوال في عدم أهمية الأيديولوجيــات والحــركات الدينية التــي صاحبت المذاهــب الأصولية، فهذه ليســت القضية التي أرمي إليها. ولا أختلف أيضا مع أن تلاعب الدولة بالدين كان العامل الوحيد الذي ســاهم في انبعاث السياســة الدينية داخل دراســات الحالات الثلاث، أو أن المســؤولين بالدولة هم الذين تســببوا في خلق المذاهب الأصولية بالدولة بطريقــة أو بأخرى، فهناك بوضوح عوامل أخرى مهمة يمكن وضعهــا في الحســبان. وعلى العكس، فإن النقطــة الجوهرية لهذا البحث هي إلقاء الضوء على متغير ثالث غالبا ما يتم إغفاله. ففي الحالة تلو الأخرى، عمل زعماء الدول العلمانية والمســؤولون السياســيون بالاتجاه السائد ظاهريا على تطبيــع أيديولوجيات الدين الرجعي وســاعدوا على وصول الأفكار والنشــطاء المرتبطــين بالحركات الأصولية إلى الاتجاه الأيديولوجي الســائد. ومن ثَم، يمنح إطار العمل النظري الذي يُرشد هذه الدراسة فهما مختلفا بشكل أكبر للسياسة الدينية المعاصرة، فهما يفسر الخطر الذي يشكله نشطاء الدين، والتوجه المتغير للمســؤولين بالدولة، ومدى أهمية الأفكار نفسها. كما يؤكد الأهمية السياسية للتنافــس على الأصالــة الثقافية، ولكنه لا يفترض قيام المســؤولين السياســيين المتنافســين بالضرورة بتقديم بدائل حقيقية للتساؤلات التي تتعلق بالدين أو الأيديولوجية أو العلمانية.

قــد تكون بعض الأمور داخــل هذه الحالات مألوفة لــدى القارئ، خاصة أولئــك القراء ممن لديهم اهتمام قديم بدراســة الدين والسياســة. ومع ذلك،

سوف يواجه القارئ «تحديا» مختلفا على نحو واضح فيما يتعلق بهذه القضايا مقارنــة بالتوضيحات الأكــثر تقليدية التي تتنــاول صعود السياســة الدينية. ويتضمن ذلك غالبا بعض المواد التي تثير الدهشة من داخل السجل التاريخي غير المعروف على نطاق واســع، أو الذي يتم تجاهله باعتباره شاذا. ويُعد ذلك صحيحــا على وجه الخصوص بالنســبة إلى حالة الولايات المتحدة على ســبيل المثال. فبينــما يحظى معظم القراء بدراية بالتاريخ الأمريكي الحديث، ســوف يدهش العديد منهم لمعرفة أن ريتشارد نيكسون قد أقام شعائر دينية بالجناح الشرقــي داخل البيت الأبيض. وعلى نحو مشــابه، قد يــدرك الكثيرون أن نقد جورج ماكغفرن لإدارة نيكســون كان له أساســه الديني الراســخ داخل تاريخ ثري بالتقليد الأمريكي، أو أن «حروب الثقافة» التي بزغت في تسعينيات القرن الماضي وجدت أساسا لها من خلال أوجه الجدل التي دارت حول دور الدين في الحياة العامة والتي ترجع إلى عهد تأسيس الدولة. ما أود أن أشير إليه هنا هو التأكيد أن دراســة الحالة الأمريكية فيما يُنســب إلى الجذور الدينية للعلمانية الأمريكيــة وأوجه الجدل الدينية داخل السياســة الأمريكيــة هي مختلفة في الأساس عن إطار العمل العلماني - الديني الأكثر بساطة الذي يستخدم بشكل شائع لوصف السياسة الأمريكية المعاصرة. وإضافة إلى ذلك، وعلى نهج الحالات الأخرى في هذه الدراســة، فإن تأكيــد الفصول التي تتنــاول الجانب الأمريكي ينصب عــلى التلاعب الفعال بالأفكار الدينية الرجعية (والنشــطاء) بواســطة المســؤولين السياســيين من الاتجاه الســائد. ومن هذا المنظور، لم يكن انبعاث السياســة الدينية ببســاطة عبارة عن رد فعل من قطاعات الســكان التقليدية للتجاوزات التي تمت أثناء حقبتي الســتينيات والسبعينيات من القرن الماضي، ولكنه كان على نحو هائل عبارة عن نتاج ثانوي لإستراتيجية الحزب الجمهوري الخاصــة بالاســتقطاب الإيجــابي. وباختصار، لم ينشــأ صعود اليمــين الديني باســتقلالية من داخل مضمار المجتمع المدني، ولكن حُرض بواســطة مجموعة من العاملــين بالحزب والأثرياء الذين ســعوا إلى اســتخدام الكنائس والأفكار والمنظمات المسيحية للحد من أهمية الاعتبارات الاقتصادية كأساس للتصويت يتخذه الأمريكيون من الطبقة الكادحة.

وعلى الرغم من أن هذا البرهان قد يكون غير تقليدي، فإنني توصلت إليه بشكل كبير من خلال خبرتي في العمل الحكومي طوال فترتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. وأثناء هذه الفترة، عملت موظفا داخل الكونغرس لمصلحة ثلاثة أعضاء مختلفين به، وبعد ذلك عملت داخل إحدى الوكالات الفدرالية المستقلة، وفي هذا السياق سنحت لي الفرصة للاطلاع بشكل مباشر على التلاعب المتعمد بالمشاعر الدينية والشعبية اليمينية التي شكلت كلا من عصر ريغان واستيلاء الجمهوريين على مجلس النواب ومجلس الشيوخ في مطلع التسعينيات من القرن الماضي. وكان واضحا بالنسبة إليّ في ذلك الوقت أن الدولة كانت أقل انقساما من سياساتها، وأن استقطاب جمهور الناخبين الذي ميز تلك الفترة هو نتيجة لاستراتيجيات متعمدة وضِعت بواسطة شركات العلاقات العامة ومراكز البحث وعناصر أخرى من ضمن الآلية السياسية لحركة المحافظين. وقد أتقنت هذه الجماعات فن التعتيم والحشد الشعبي. والأكثر من ذلك هو حقيقة بلوغهم مصدر قلق الأمريكيين من الطبقة الكادحة بفاعلية كبيرة وإقناع الكثيرين من هذه الطبقة الديموغرافية أن مشاكلهم مع المجتمع الأمريكي هي نتاج للثقافة المتحررة، وليست نتيجة للرأسمالية التي أعقبت الثورة الصناعية.

أعتبر نفسي مسؤولا وحدي عن العمل المقدم داخل هذا الكتاب، ولكن هناك العديد من الأفراد الذين قدموا لي يد العون طوال هذا المسعى. أود أن أشكر ديفيد ليتل، أحد كبار الأساتذة، إلى جانب أنه صديق وزميل عزيز، حيث ساعدني من خلال قراءة العديد من المسودات الخطية في مختلف مراحل هذا الكتاب. والأكثر من ذلك، فقد أثرت أبحاثه بشكل كبير في فكري فيما يتعلق بالعلاقة ما بين الدين والسياسة، وبالتالي فهو من زود معظم المعلومات في هذا النص. كما أُدين أيضا بالعرفان لسكوت آبلبي الذي حظيت بمعرفته خلال الوقت الذي قضيته داخل المعهد الأمريكي للسلام، حيث ساهم إعجابه وإيمانه بالاختلاف في الديانة - مع تأكيد ليتل على الأيديولوجية والهوية - في إثراء فكري فيما يتعلق بهذه القضايا. وأبعث أيضا شكرا وتقديرا خاصين لمستشاريَّ في جامعة جونز هوبكنز، مارك بلايث وميمي كيك، اللذين بادرا

بقراءة المسودات الخطية عندما وضعت الأساس المبدئي لهذه الدراسة. وكان نتيجة لتعليقاتهما ودعمهما وصبرهما غير المحدود أن خرجت هذه الدراسة في أبهى صورها. وأود أيضا أن أخص بالذكر فينا داس ووليد حزبون، عضوي لجنة مناقشة الدراسة، اللذين قدما لي آراء وملاحظات ضرورية على العمل المبدئي.

وفي مصر، تلقيت مساعدة لا تُقدر بثمن من حسام الحملاوي الذي من دونه كان من المستحيل إجراء هذا البحث المهم، كما أُدين أيضا بالشكر نظير الآراء والنصائح الغالية التي أمدني بها تحسين بشير. وهناك آخرون ممن سمحت لي الفرصة بالتحدث إليهم في مصر حيث شكلت أفكارهم منظوري عن سياسة هذه المجتمعات الساحرة، ومنهم عماد شاهين ومحمد كمال وجهاد عودة وسعيد العشماوي وسيد القمني وعصام العريان وميلاد حنا وحسن حنفي وبهي الدين حسين ووليد قزيحة وسمير روكا وآخرين. وقد حظيت أيضا بحجم كبير من المساعدة والآراء والتعليقات من نبيل عبد الفتاح وفؤاد عجمي. وتحية خاصة أبعث بها إلى سعد الدين إبراهيم وزوجته باربرا اللذين مهدا لي الطريق للبدء في البحث ورحبا بي ترحيبا حارا أثناء زيارتي الأخيرة إلى مصر.

وفي الهند، حالفني الحظ للتحدث مع بعض الشخصيات مثل زويا حسن وأصغر علي انجنير وأكين فانيك وراج موهان وسوجيت دوتا وأشيس ناندي ونانديني ساندار وروميلا ثابر وآخرين. كما أدين على وجه الخصوص بالشكر لباشا أنور من جامعة دلهي (وزوجته بام) للصداقة التي أعتز بها ولآرائهما القيمة. وبالطبع، أود أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لأفنيش ويوشي بوري اللذين جعلا وقتي داخل الهند ذا قيمة ولا يمكن نسيانه. كما أتقدم برسالة شكر وتقدير لمختلف المراجعين الخارجيين الذين قدموا لي يد العون في هذه الدراسة ومنهم جوزيف مارغوليز وعزيز حق وتيم سيسك وجون تيرمان والمُراجع الخارجي غير المعروف من جامعة جونز هوبكنز، حيث ساهمت تعليقاتهم وانتقاداتهم في خروج هذا العمل بشكل أفضل. أود أيضا أن أتقدم بجزيل الشكر لأشرف الشريف ونينا محسيني ودامير كوزليكا لما قدموه من مساعدة أثناء إجراء الأبحاث، ذلك بالإضافة إلى البرنامج القومي للتعليم الأمني

الذي موَّل معظم الأبحاث. وأخيرا، فإني أدين بالشكر والعرفان لأمي وأبي و(على وجـــه الخصوص) زوجتي تارا الذين أظهروا مدى صبرهم لمســـاندتي طوال فترة تنفيذ هذا المشروع، وشكرا.

مقدمة

إعادة التفكير في الدولة العلمانية

«يناقش الكتاب عملية الظهور المجدد للسياسة الدينية في سياق ثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية»

المؤلف

في يوم السادس من أكتوبر عام 1981 وقف أنور السادات في منصة الاحتفالات وتابع العرض العسكري احتفالا بانتصار مصر عام 1973 في حربها مع إسرائيل. فيما يُعرف بمعركة العبور العظيم، تمكن الجيش المصري من الاستيلاء على المواقع الإسرائيلية العسكرية على الضفة الشرقية من قناة السويس والتقدم نحو شبه جزيرة سيناء. وعلى الرغم من انتهاء الصراع على نحو غير حاسم، كانت حرب 1973 أفضل الإنجازات التي شهدها السادات طوال حياته حيث استطاع «بطل العبور» - إلى حد ما - رد الاعتبار بعد الهزيمة العسكرية في العام 1967 التي شوهت تراث الرئيس السابق جمال عبد الناصر، كما ساعدت أيضا على منح الشرعية لحكم السادات. المفارقة أنه حينما كان زعيم مصر يحتفل بانتصار حرب 1973 مع

الشــخصيات الأجنبية وكبار المسؤولين الآخرين بالحكومة، انتهت فترة رئاسته نهاية مفاجئة. فأثناء العرض العســكري، وبينما كانت تحلق الطائرات فوق سماء العرض، انحرفت مركبة تابعة للجيش خارج مسارها وتوقفت فجأة أمام المنصة الرئاسية ثم قفز أربعة جنود من المركبة وبدأوا في قذف القنابل وإطلاق النار من البنادق الآلية. قُتل السادات في الحال. وفي لحظة انتشار أفراد أمن الرئاسة كرد فعل للواقعة، صرخ القاتل الرئيسي بأعلى صوته قائلا: «أنا خالد الإســلامبولي. لقد قتلـت فـرعـون، وأنا لا أخشى الموت»[1].

بعد مرور ثلاث ســنوات وتحديدا في شهر أكتوبر عام 1984، وقع حادث مماثل على بُعد قارة عندما كانت أنديرا غاندي - رئيسة وزراء الهند - في طريقها من محل إقامتها الرسمي إلى المكتب الكائن بالمبنى الوزاري. وكان من المفترض أن تجري حوارا تليفزيونيــا مع الممثل البريطــاني والمنتج الوثائقي بيتر أوســتينوف. وبينما كانت في طريقها من خلال الحديقة أشهر اثنان من حرسها الخاص أسلحتهما وأطلقا النار على الزعيمة المكلفين بحمايتها، ما أدى إلى إصابتها بأكثر من ثلاثين طلقة أدت إلى وفاتها متأثــرة بجراحها. رد بعض أفراد الأمن الآخرين المكلفين بتأمين الســيدة غاندي على إطلاق النار، مما أدى إلى مقتل أحد المغتالين وإصابة آخر ومحاكمته وإدانته والحكم عليه بالإعدام شنقا هو وأحد المتآمرين المشتركين معه. وفي الأيام التي أعقبت حادث الاغتيال أصابت الحشــود الهندوســية حالة من الهياج في جميع أنحاء مدينة دلهي ومدن أخرى، وشــنوا هجوما ضاريا على السيخ وتمكنوا من حرق منازلهم وأسواقهم التجارية. وقُتل أكثر من ثلاثة آلاف رجل وامرأة وطفل من الســيخ في غضون أسبوع واحد ودُمرت ممتلكاتهم، وأُجبر عشرات الآلاف منهم على مغادرة ديارهم.

يعكس التفســير التقليدي لهذه الأحداث فهما مشــتركا للسياســة الدينية يُعد واضحا وضوح الشمس، حيث جرى النظر إلى كل من السادات والسيدة غاندي على أنهما زعيمان عَلمانيان وجرت تصفيتهما الجســدية على يد متعصبين دينيين. إضافة إلى ذلك، يُذكر أن حالتي الاغتيال هما انعكاس لصراع أوســع نطاقا ما بين جماعات المعارضــة الدينيــة والنخب العلمانية بالدولة. وما نحن بصدد مناقشــته الآن ليس منافســة على السلطة فحســب، بل هو خلاف أساسي ما بين التقليد والحداثة أيضا، والدين والعلمانية[2]. وبالمثل، يُنســب الهجوم على مجتمع السيخ في أعقاب اغتيال

السيدة غاندي إلى المشاعر الطائفية الدفينة لدى المجتمع التقليدي. ويُذكر جدلا أن الطبيعة الدينية لقطاعات السكان التقليدية تجعلهم ميالين إلى هذا النوع من العنف الجماعي - واللاعقلانية - الذي لا يرتبط عادة بالحياة السياسية الحديثة. يبدو أن ذلك التفسير للأحداث بديهي من الناحية الظاهرية، فقد كان قاتلو السادات أعضاء في جماعة الجهاد الإسلامية، وهي جماعة مسلحة تعمل سرا تمكنت من اختراق الجيش المصري، ويُعرف أن تلك الجماعة كانت ملتزمة بإقامة دولة إسلامية، وكانت تنتقد توجهات ومقترحات السادات التي قدمها للغرب وإسرائيل. وعلى نحو مشابه، كانت عملية اغتيال السيدة غاندي عبارة عن قصاص للصدام الدموي الذي كان قد حدث قبل عدة شهور قليلة داخل ولاية البنجاب الهندية، حيث بدأت الرواية بقيام جماعة مسلحة بقيادة أحد الأصوليين السيخ ويُدعى سانت بهيندرانوال بتحصين أنفسهم داخل معبد أمريتسار الذهبي - أقدس مزارات السيخ. ونتيجة لذلك، طُرد - وقُتل - المسلحون السيخ بعد هجوم دموي بقيادة الجيش الهندي وبأوامر من السيدة غاندي.

ومع ذلك اختلفت الحقيقة وراء هذه الأحداث في العديد من النقاط الرئيسية مقارنة بالرواية السالف ذكرها. ففي الحالة المصرية كانت السياسات التي اتبعها أنور السادات بعيدة كل البُعد عن كونها علمانية. حيث عُرفت الفترة التي قضاها في منصبه بالتشجيع النشط للأصولية الإسلامية من خلال مؤسسات الدولة الحديثة، فقام بتوسيع التعليم الديني على نحو كبير، وعمل على زيادة البرامج الإسلامية التي تُعرض في التليفزيون المملوك للدولة، بالإضافة إلى بناء المساجد مستعينا بالتمويل الحكومي. كما تعاون نظام الحكم أيضا مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر وسعى جاهدا إلى استقطابها. وعلى النهج نفسه، دعمت أجهزة الاستخبارات المحلية أيام السادات طوال فترة السبعينيات من القرن الماضي شبكة تضم مجموعات الطلاب الإسلاميين داخل مقرات الجامعات المصرية. فمن أحد الجوانب كان الهدف من هذه السياسات توفير أساس جديد للسلطة لمصلحة نظام الحكم، أساس متأصل في التقليد الديني، وليس القومية العربية (أو العلمانية)، ومن الجانب الآخر يرجع الهدف وراء استقطاب الأفكار والنشطاء الإسلاميين إلى توفير توازن للتأثير المستمر من قِبل اليسار العلماني داخل السياسة المصرية. إن التمسك بالمعتقدات والمبادئ

الناصرية والشـيوعية هو الذي كان يخشاه السادات، وليس الأصوليين، وعلى الرغم من ذلك، كانت قدرة نظام الحكم على السيطرة على القوى التي أطلقت لها العنان محدودة. فعقب زيارة السادات التاريخية إلى القدس العام 1977 انقلب الإسلاميون على «الرئيس المؤمن» بنتائج أدت إلى قتله.

وبالمثـل، مثّل اغتيال أنديرا غاندي إحدى التبعات غير المتعمدة نتيجة لتلاعبها بالسياسـة الدينية. قام ابن السيدة غاندي، سـانجاي، ومسؤولون كبار آخرون من حزب المؤتمر الوطني (على وجه الخصوص «زيل سـينغ»، الرئيس المستقبلي للهند) بدعـم بهيندرانـوال في محاولة لعزل الزعماء السـيخ الأكثر اعتـدالا داخل منطقة البنجاب. وكان هؤلاء السـيخ المعتدلون، المنتسبون إلى حزب أكالي دال السياسي ألد خصوم السيدة غاندي في المنطقة. وفي محاولة لشق صف أصوات السيخ ولتقويض حزب أكالي دال، قام مسـؤولو حـزب المؤتمر بدعم بهيندرانـوال، متجاهلين بذلك العديـد من تجاوزاته. ومع ذلك، أيا كانت السـيطرة التي مارسـوها على جماعات السـيخ المسلحة، فقد تلاشت تماما عندما تحصن هو وأتباعه داخل المعبد الذهبي. وارتبط أيضا ذلك التلاعب الفعال بالسياسـة الدينيـة بالتوجهات الطائفية الخاصة بحزب المؤتمر ومسـاعيه لاسـتخدام الدين بغرض التودد لأصـوات الهندوس. وعلى سـبيل المثال، لم تكن أحداث العنف المناهضة للسـيخ التي أعقبت حادث اغتيال السـيدة غاندي بمنزلة اندفاع تلقائي نتيجة لمشاعر الحزن والأسى، لكنها كانت عبارة عـن رد فعل منظم مـن قِبل زعماء حـزب المؤتمر الذين سـعوا إلى تذكير مجتمع السـيخ بوضعهم الثانوي داخل المجتمع الهندي. وعلى نحو مشابه، استخدم الحزب تهديد الإرهاب وانفصال الأقليات لأمور عديدة طوال العقود المتعاقبة بهدف حشد الدعم الهندوسي وراء حكمهم المسـتمر. وعملت عوامل الخوف والديانة والقومية الهندوسـية المستترة خلف سـتار واهٍ على تعريف الإسـتراتيجية الانتخابية لحزب المؤتمر طوال هذه الفترة.

إن ما يبدو مثيرا للاهتمام بالنسـبة إلى هذه الحقبة التاريخية هو أن الأحداث محل السـؤال لا تُعتبر شاذة، وبالمثل لا تقتصر عملية ترويج الدين بواسطة الدول الحديثة على الحالات السابق ذكرها. بل على النقيض، كان التلاعب المتعمد بالدين المحافظ أو الرجعي من قِبل النخب بالدولة طوال فترتي السـبعينيات والثمانينيات

من القرن الماضي واسع الانتشار[3]. وداخل الدول التي تُعرف بقدر من التنوع، مثل ماليزيا وباكستان وتركيا وإسرائيل والسودان وسيريلانكا والجزائر والولايات المتحدة الأمريكية[4]. سـعى المسـؤولون العلمانيون بالدولة ظاهريا إلى استقطاب الأفكار والنشـطاء المرتبطين بالأصوليـة الدينية[5]. وفي كل من هذه الحالات اسـتُخدمت التفسـيرات الرجعيـة أو المحدودة للديـن بهدف توفير تأكيـد «كهنوتي» للأنماط الحالية من السـلطة الاجتماعية والسياسـية والإمداد بقاعدة شـعبية للحكومات المحافظـة مـن الناحية السياسـية. وفي هذا الصـدد كانت التفسـيرات الرجعية للديـن بمنزلة خاصية محورية لأوجه الجـدل الأيديولوجي التي ظهرت أثناء هذه الفترة واسـتُخدمت لمعارضة الرؤى الليبرالية للنظام الاجتماعي[6]. باختصار، جرى اسـتحضار «المذاهب الأصولية» الدينية بواسـطة النخـب في الدولة بهدف إجازة عصر جديد من السياسة المحافظة.

على الرغم من أنه ليس بالغريب قيام المسؤولين في الدولة بالانجذاب إلى الدين – حيث يعتمد الساسـة على وسـائل مختلفة لتأمين السلطة والحفاظ عليها – فإن انجذابهم المتطابق نحو تفسـير رجعي للتقاليد الدينية يُعد أمرا خطيرا. ويبدو ذلك غـير متوقع بالمرة لعدة أسـباب، أولها أن النخب بالدولة هـم الذين كانوا الأنصار الأوائل للرؤية العلمانية الخاصـة بالتنمية القومية وذلك منتصف القرن العشرين، وفي أثناء هذه الفترة الزمنية اعترض بعض الزعماء مثل عبدالناصر في مصر ونهرو في الهند بشـدة على ذلك النوع من الأيديولوجيات الدينية الرجعية التي جرى العمل بهـا فيما بعد خلال حقبتي السـبعينيات والثمانينيات مـن القرن الماضي. ولم يكن الأمـر هو غياب الدين من سياسـة منتصف القرن العشريـن، ولكن على العكس، اتجه المسؤولون في الدولة نحو تجنب التفسيرات الأكثر تعصبا للدين التي أصبحت فيما بعد سـائدة للغاية. ثانيا، يتعارض التوجه مـع الافتراضات المنتشرة بأن الدولة والحداثـة كانتا في الأصـل علمانيتين، وأن تأثير الدين بات يتضاءل على نحو صعب تغييره. وكما توضح الأحداث المشـار إليها، لم يسـتمر الدين فقط مرتبطا بالسياسة الحديثـة بل كان أيضا محوريا لبناء رؤية بديلـة للحداثة. ومن ثم، فمما يدعو إلى السخرية أن النخب العلمانية هم الذين تبنوا هذه الرؤية الدينية للحياة الاجتماعية الحديثة عن طيب خاطر.

تُبرز الفصول التالية هذا التوجه من المنظور المقارن، حيث يناقش الكتاب عملية الظهور المجدد للسياسة الدينية في سياق ثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية. وفي كل حالة من هذه الحالات، غُرس الالتزام بالأعراف العلمانية داخل مؤسسات الدولة القومية، وذلك منتصف القرن العشرين، بينما جرى استئصالها خلال العقود اللاحقة. ومع ذلك، فإن التركيز الرئيسي لهذه الحالات هو على الدور الذي قام به المسؤولون بالدولة في تسهيل هذه العملية الانتقالية وإسهاماتهم في ظهور سياسة دينية محدودة. وتعتمد الحُجة الأساسية لهذا الكتاب على التأثير الهائل - ومع ذلك المُغفل على نحو كبير - لتوجهات نخب الدولة المتغيرة نحو الدين على التحول الأيديولوجي الذي ميز هذه الفترة الزمنية[7]. كما يناقش الكتاب أيضا التبعات الناجمة عن التلاعب الفعال بالدين. ومن خلال تخلي المسؤولين بالدولة عن الالتزامات المسبقة نحو الأعراف والتقاليد العلمانية - والقيام عمدا باستحضار روح الموضوعات الدينية المحدودة - فقد أعادوا فتح أوجه جدل ومناقشات قديمة الأزل حول طبيعة وأساس المجتمع القومي، ومنحوا أيضا امتيازا لنشطاء الدين المحافظين على حساب أقرانهم من الليبراليين. باختصار، فإن النخب السياسية من الاتجاه السائد هي التي ساعدت في تطبيع الأيديولوجيات الدينية الرجعية ونقلت هذه الأفكار إلى الاتجاه السياسي السائد[8].

إعادة النظر في السياسة الدينية

صعود العلمانية وسقوطها

لقد كانت إحدى الخصائص المحددة للفترة الزمنية التي أعقبت الحرب الباردة انبعاث السياسة الدينية داخل بعض الدول والمناطق حول العالم. وهناك بعض الأمثلة على هذه الظاهرة الأكثر اتساعا مثل الإبادة الجماعية في البوسنة، وظهور اليمين المسيحي داخل الولايات المتحدة الأمريكية، وهيمنة القومية الهندوسية داخل الهند، وكذلك انتشار الأصولية الإسلامية في جميع أنحاء منطقتي الشرق الأوسط وجنوب أسيا. وقد ظل شرح هذه الظاهرة، على الرغم من ذلك، بمنزلة تحدٍّ حيث يتعارض ارتباط الدين الوثيق بالسياسة المعاصرة مع الافتراضات الأساسية لنظرية الحداثة ونتيجتها الطبيعية، ألا وهي أطروحة العلمانية[9]. لقد

افترضـت هذه النظريات جدلا تقليـص تأثير أنظمة العقيـدة التقليدية مع بداية التنمية الاقتصادية والسياسـية، فبينما أخذت المؤسسات العلمانية للدول والأسواق في السـيطرة على الحيـاة الحديثة افترض الكثيرون أن أوجـه التأثير التقليدية، مثل الكنيسـة على سبيل المثال، سوف تكون ببساطة أقل ارتباطا. وعلى نحو مشابه، أن تتراجع أهمية الدين بالنسـبة إلى الأفراد في الوقت الذي سـادت فيه هيمنة العلم والمنطق من الناحية الفكرية، وأن تسـاهم الأعراف والأفكار العلمانية في تشـكيل المستقبل، وليس الدين[10].

تعكس الحالات الثلاث البارزة في هذه الدراسة ذلك التناقض. ففي كل مثال يتم تعريف الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية من خلال التزام تجاه رؤية علمانية للحداثة وهوية قومية شـمولية. ومع ذلك، استُبدلت هذه الالتزامات على مدار الأعوام المتعاقبة بموجة من السياسـة الدينية الرجعية والطائفية. ففي مصر، مهدت الأفكار العصرية لـعبد الناصر الطريق لتفسـير محافظ أو سـلفي للإسـلام، وامتـد طوال مدة حكم من خلفه، أنور السـادات وحسـني مبـارك[11]. وفي الفترة الأخيرة كانت لغة الخطاب السـياسي تُعرف بتفسـير متزمت للإسلام متأثرا بالحركة الوهابية السـعودية[12]. أما في الهند، وعلى نحو مشـابه، فقد اسـتُبدلت بالأعراف الشمولية للقومية الهندية التي ميزت الفترة الزمنية ما بعد الاستقلال النماذج الأكثر توكيدا وشـوفينية للقومية الهندوسـية، وقد صاحبت ذلك زيادةٌ في أعمال العنف ضد الأقليات الدينية. وبالمثل، فإن صعود اليمين الديني داخل الولايات المتحدة ميز التقليص الأيديولوجـي داخل الحياة العامة الأمريكية ووضع حدا للإجماع العلماني في الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

إذن، فالسـؤال هنا هو: كيـف يمكن لأحدهم شرح الظهور المتجدد للسياسـة الدينيـة في الحالات الثلاث، مع الوضع في الاعتبار تهميـش الأيديولوجيات الدينية الرجعيـة خلال منتصف القرن العشريـن؟ وبمعنى آخر، لماذا ظـل الدين – وعلى وجه التحديد: التفسير المحافظ وفي أغلب الأحيان الرجعي للتقاليد الدينية – مؤثرا للغاية في سياسة هذه المجتمعات العلمانية الثلاثة؟

يمكن العثور على الإجابة عن تلك التساؤلات داخل أربعة أمور مترابطة. بداية، يظل الدين مرتبطا بالسياسـة الحديثة، وذلك نتيجة لعلاقته المتسـقة مع الهويات

الطائفية والشرعية الأخلاقية. حتى إذا كانت المؤسسات الدينية أقل مركزية بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية الحديثة، يظل الدين مؤثرا على نحو هائل في بناء وحشد الهويات الجماعية. ويبدو هذا مرتبطا على وجه الخصوص بالقوميات الحديثة والنماذج الأخرى من الطائفية السياسية، وأعني هنا بالطائفية Communalism الاعتقاد بأن أولئك ممن لديهم هوية دينية أو عرقية مشتركة لهم اهتمامات سياسية واقتصادية متشابهة (على الرغم من الطبقة الاجتماعية أو اعتبارات أخرى)، بينما أولئك ممن ينتمون إلى جماعات عرقية أو دينية مختلفة يُفترض أن تكون لديهم اهتمامات «علمانية» متشعبة. وبالتالي، فإن إشباع رغبات واهتمامات أحد المجتمعات يُنظر إليه على أنه يتأتى بالضرورة على حساب مجتمع آخر. (في الغرب، يُعرف عادة هذا باسم التعصب الطائفي Sectarianism). تتضمن الأيديولوجيات الوطنية على الزخارف والرموز الدينية من أجل تعزيز ذلك النوع من التضامن الاجتماعي وحشد قطاعات السكان على طول خطوط طائفية. وفي إطار هذا السياق، يصبح الدين متشابكا بعمق مع الوطنية ويجري استحضاره لتوضيح الأصالة الثقافية. ثانيا، اللغة الأدبية المتأصلة في التقليد الديني تجعله وسيلة فعالة على نحو فريد لإجازة السياسات والآراء السياسية الحديثة. ومن خلال ربط الوجود البشري بعالم فائق الروعة، يوفر الدين إطار عمل لتفسير الأحداث السياسية وللتعبير عن الغاية الأخلاقية، وبالتالي يمنح الدين لغة معيارية للحياة العامة ويساعد على إجازة - وتقديس - السلطة السياسية أو المطالبات بتولي السلطة.

ثالثا، يتلاعب عادةً المسؤولون السياسيون من جميع الأطياف بالدين (والهويات الدينية) من أجل غايات وأهداف سياسية، ويشمل ذلك النخب بالدولة الحديثة. وعلى الرغم من استخدام الدين عموما لتوجيه النقد للوضع الراهن (فيما يُعرف بالوظيفة «النبوئية» للدين)، لم يتعارض المسؤولون في الدولة مطلقا مع عملية مواءمة الدين لأغراضهم الشخصية. بل على النقيض، استخدم المسؤولون بالدولة الدين منذ زمن بعيد لتقديس السلطة السياسية ولإشباع علاقات السطوة والهيمنة داخل إطار من السلطة الشرعية. ويعتبر الغرض من هذه الوظيفة «الكهنوتية» للدين هو تهيئة مجموعة وقتية من علاقات السلطة داخل إطار عمل معنوي أكثر اتساعا وبقاء. وفي كلا المثالين - سواء كان نبوئيا أو كهنوتيا - الهدف الأساسي هو

ربط الاهتمامات السياسية الضيقة لإحدى الجماعات المعينة مع رؤية أكثر اتساعا تتعلق بالغرض الأخلاقي والوطني والديني.

على الرغم من قيام الأمور الثلاثة الأولى بتقديم المساعدة في شرح الارتباط المستمر للدين بالسياسة الحديثة شرحا واضحا، يبقى السؤال قائما عن سبب سيطرة التفسير المحافظ أو الرجعي للتقليد الديني، وليس التفسير الأكثر شمولية أو ليبرالية. يمكن إيجاد شرح لذلك الأمر داخل السياق التاريخي، خصوصا عند التحدث عن التوجه المتغير للنخب بالدولة نحو رؤية محدودة للدين والمجتمع. ويشكل هذا الجانب الأخير من السياسة الدينية المعاصرة محور التركيز الرئيسي لهذا الكتاب.

وكما سيتضح في الجزء التالي، تأرجح موقف النخب بالدولة تجاه الدين في النصف الثاني من القرن العشرين على نحو هائل. ففي حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي كان المسؤولون بالدولة هم من تبنوا الدعوة الصريحة لتبني مفاهيم تحررية للتنمية القومية، حيث شجعوا رؤية شمولية للدين والمجتمع وسعوا إلى غرس الأعراف العلمانية داخل مؤسسات الدولة القومية. وكانت سياسة الحكومة في أثناء هذه الفترة ترتبط ببعض القضايا مثل تخفيف حدة الفقر، والتنمية الاقتصادية التي ترعاها الدولة، والعدالة الاجتماعية. لقد كانت تلك هي اللحظة التاريخية التي حددت نظرية الحداثة والاعتقاد أن الحداثة هي، طبقا لتعريفها الدقيق، علمانية وتحررية. وفي هذا السياق، لا تستوجب العلمانية بالضرورة القضاء على الدين من الساحة العامة (على الرغم من تأييد كثيرين لهذا البديل)، وعلى العكس، فقد نُظر إلى العلمانية في منتصف القرن العشرين على أنها المانحة لأساس المواطنة التي لم تكن متأصلة لدى أي هوية دينية معينة. وبالتالي، فقد جرى إدراك الأعراف والهويات العلمانية على أنها آلية ضرورية لدمج قطاعات متنوعة من السكان، بهدف تكوين إطار عمل سياسي مشترك. ومن جانب آخر، فإن القوى الاجتماعية المحافظة والأفكار الدينية الرجعية التي اعتنقوها قد ارتبطت على نحو نموذجي بماض رجعي، ونُظر إليها باعتبارها عقبة في طريق نوع الإصلاح الاقتصادي والسياسي الذي شجعته الدول الحديثة.

ومع ذلك وفي أثناء حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، تضاءل التزام النخب بالدولة نحو التغيير الاجتماعي وتقلص معه إخلاصهم تجاه رؤية

علمانية للحياة الوطنية، وبالتالي تخلى زعماء الدول ومسـؤولون سياسـيون آخرون من الاتجاه السائد عن دعمهم لرؤية ليبرالية للدين والمجتمع لمصلحة أيديولوجيات دينية محافظة أو رجعية. وطوال هذه الفترة، استُخدمت التفسيرات الرجعية للتقاليد الدينية لمجابهة السياسـة اليسـارية وإقرار الأنماط الهرمية للنظام الاجتماعي، كما استُخدمت أيضا الرؤى المحدودة للهوية القومية بهدف تقوية نماذج الولاء الطائفي والانجذاب نحو فكرة متجانسة من الهوية الجماعية. وكان ذلك بمنزلة وسيلة مهمة ساهمت في تقليص أهمية الطبقة الاجتماعية داخل السياسة الوطنية، وأيضا لتوليد الدعم الشعبي لمصلحة أجندة سياسية محافظة. كما كان جزءا مهما من ديناميكية الحرب الباردة. وفي هذا السياق، فقد اتخذت النخب بالدولة إما موقفا ضعيفا ضد الطائفيـة الدينيـة - غير راغبين في معارضة القوى الثقافية المحافظة - وإما سـعوا بنشاط إلى اسـتقطاب مثل هذه القوى لمصلحة أغراضهم الخاصة. إن هذا الموقف المتغير الذي اتخذه المسؤولون بالدولة نحو الدين الرجعي قد دل على تحول جذري عن الممارسـة السـابقة. وعلى الرغم من تأييد نشـطاء الدين المحافظ فترة طويلة رؤيـة دينية للحياة الاجتماعية، فقد أدى القمع الذي مارسـه زعماء الدول في أثناء الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي إلى القضاء على نفوذهم، ومع ذلك فقد تغـير ذلك على نحو كبير في أثناء السـبعينيات والثمانينيـات حينما نظرت النخب بالدولة إلى رموز الدين المحافظ على أنهم جمهور من الناخبين يُفضل التودد إليهم، وليسوا حركة ينبغي قمعها. وهكذا، عكس التبني اللاحق للأفكار الدينية المحدودة مجموعة جديدة من الأولويات، فبدلا من العمل كأداة للتغيير الاجتماعي، سـعت سياسـة الدولة إلى تجسـيد الأنمـاط الحالية من الهرم الاجتماعـي. وفي خضم هذا العصر الجديد، سوف يجري استخدام الدولة والدين للمحافظة على الوضع الراهن وليس لتغيره.

الرؤى المتنافسة للأمة

إن أكـثر الأمور من حيث الأهمية في هـذه الحالات هو صراع ليس بين التقليد والحداثة - ولا بين النخب العلمانية والمعارضة الدينية - ولكنه بين الرؤى المتنافسة للحياة الاجتماعية الحديثة. بمعنى آخر، هي تعكس صراعا مستمرا من أجل تعريف

الأمة. طبقا لما توضحه الخلافات الأيديولوجية التي حدثت في أثناء القرن العشرين لم تكن الحداثة، وفقا لتعريفها، رشيدة أو فردية أو ليبرالية. على النقيض، جرى تعريف الأشــكال المتنافسة للتنظيم الاجتماعي - الفاشية، الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية، الشـمولية الشـيوعية - طبقا لصراع مســتمر بـين المفاهيم والأفـكار «المنفتحة» و«المنغلقـة» للمجتمع[13]. ولم يمثـل أي منهم تراجعا في التقليد؛ على العكس، فقد جسـد كل منهم رؤية مختلفة للحيـاة الاجتماعية الحديثة، حيـث التزم المجتمع المنفتح بالقيم التنويرية لحرية الفرد، والتزم بالمنطق وسـيادة القانون، بينما وُصِفَ المجتمع المنغلق بأنماط هرمية من النظام الاجتماعي ومركزية السـلطة السياسـية. وسواء كانت فاشية أو شيوعية أو قومية عرقية، فقد طُرِحت الوحدة السياسية من خلال هذا المنظور بناء على مسـتوى عال من التجانس الثقافي. وعلى الرغم من أن هـذه الرؤية الرجعية للحياة الاجتماعية قد تكـون مضادة لأعراف التنوير الخاصة بالمجتمع الليبرالي، فقد كانت على الرغم من ذلك نتاجا للعصر الحديث.

كان لأوجه الجدل بين الرؤى الشمولية والمحدودة للحياة الاجتماعية تأثير قوي في السياسة الدينية طوال فترة الخمسين عاما الماضية، وفي كل حالة من حالات هذه الدراسـة توقفت أوجه الجدل بشأن النظام الاجتماعي أمام التساؤل ما إذا كان من الـضروري تعريـف الأمة من منظور علماني أو ديني. بمعنـى آخر، هل من الممكن منح دين واحد الأسبقية داخل مؤسسات الدولة القومية، أو هل ينبغي ألا تتبع تلك المؤسسات سياسة التمييز فيما يختص بأمور العقيدة؟ ويبدو ذلك للوهلة الأولى أنه نـزاع ديني حول توافق الأعراف العلمانية والدينية، ومن ثَم يؤدي ذلك إلى الخوض في اختلافات قديمة الأزل حول الجدارة النسبية لخلق مساحة مستقلة داخل المجال العـام لا يتمكن الدين المنظم من التطفـل عليها. ويؤمن أولئك ممن يؤيدون دورا أكثر مركزية للدين في الحياة العامة - ويختلفون مع فكرة المجال العام المسـتقل - بأن الدين يُعد ضروريا لإشباع الرغبات الذاتية للمجتمع المسيطر. ويُنظر إلى الدين عـلى أنه مصدر للفضيلة ورمـز لالتزام المجتمع بنظام أخلاقـي فائق، بينما ينزعج المعارضون لمثل ذلك الدور الشـامل الذي يمارسه الدين في الحياة العامة من التأثير الفاسـد الذي سـوف تلحقه السياسـة بالدين، ويؤمنون بأن العلمانية هي وسيلة مهمة لحماية الدين من الآثار السـلبية للتسـييس. وبالمثـل، تميل الأقليات الدينية

نحو التصدي إلى الارتباط المتسق بين الدين والحكومة وذلك لخوفهم من التهميش، واحتمال أن يصبحوا مواطنين من الدرجة الثانية. وبالتالي، فإن الجدل القائم هو أن نظاما علمانيا وحده - نظام لا يربط بين الهويات الدينية والوضع المدني - يمكنه توفير أساس مبني على عدم التفرقة لأسلوب حكم مجتمعات متعددة الأعراق ومتعددة الديانات.

ومع ذلك وعلى مستوى أعمق، يعكس ذلك الجدل حول الدين في الحياة العامة الانقسام سالف الذكر بين المفاهيم والأفكار الليبرالية والرجعية للمجتمع. وعلى نهج المجتمع المنفتح، يفترض أن تعتمد المفاهيم والأفكار المدنية عن القومية على الكوزموبوليتية التي تتبع سياسة عدم التمييز، والتي تمنح العضوية للجميع من داخل حدود أراضي إحدى الدول القومية. ومن جانب آخر، تربط القومية العرقية أو الطائفية الدينية بوضوح الموقف السياسي بالعضوية داخل أحد المجتمعات العقائدية، وهكذا فهي تمنح الأولوية للمجتمعات الدينية أو العرقية المهيمنة على حساب الأقليات. وبالتالي، فإن المحور الرئيسي في هذا الجدل هو ما إذا كان من الممكن تعريف المجتمع (وبالتالي الأمة) من خلال قيم الاحتواء والتسامح، أم أن الإرادة (والأفكار العرقية) لقطاع معين من أغلبية السكان هي المسيطرة. بمعنى آخر، هل من الضروري منح المجتمع المهيمن - وهويته الدينية - الأفضلية داخل الحقل السياسي؟ أو هل هناك أي التزام على عاتق سلطات الدولة لحماية حقوق الأقليات والتنوع الثقافي؟ وباختصار، هل من الواجب السيطرة على الحياة العامة بواسطة توجهات الأغلبية للمجتمع المنغلق؟ أم هل يجب أن نتصف برحابة الصدر فيما يتعلق بالتنوع، وبالتالي تعكس قيم التنوير للمجتمع المنفتح؟

يُعتبر الدين مركزيا بالنسبة إلى أوجه الجدل المشار إليها؛ لأنه يوفر قاعدة أخلاقية لكل من هذه الرؤى المختلفة للمجتمع، ويعكس ذلك التناقض ما يطلق عليه آبلباي الالتباس الجوهري للدين: ألا وهو التوتر المستمر بين التفسيرات المتنافسة لدين ما ونمط الحياة الاجتماعية الذي يتصوره كل من هذه التفسيرات[14]. وعلى سبيل المثال، توفر التفسيرات الليبرالية أو «العصرية» للدين أساسا لمصلحة النماذج المدنية للقومية ونماذج أخرى من الحياة الاجتماعية الشمولية، كما توفر الأساس لنوع التسوية الأساسية اللازمة للتعايش الهادئ للمجتمعات متعددة

الأعراق ومتعددة الديانات من خلال التسامح والإنصات للأفراد والآراء المتنوعة[15]. وفي هذا السـياق، يتخلى كل فرد (ومجتمع) عن حقه في الأفضلية الدينية والعرقية نظـير تنازل الآخرين عن مطالب مشـابهة. وعلى العكس، تعمل عادة التفسـيرات الرجعيـة للدين (أو المذاهب الأصولية) على تأكيد القومية العرقية ورؤى محدودة أخرى من الحياة الاجتماعية. ويجادل أولئك ممن يدعمون قومية دينية واضحة بأن إشباع الرغبات الذاتية والجماعية يتطلب مجالا عاما مُعرفا بواسطة الأفكار العرقية والدينية لمجتمع الأغلبية. ومن هذا المنطلق، فإن الحرية هي شـأن جماعي يستلزم دورا أكثر محوريـة للدين داخل الحياة العامة، وبالتالي فإن القدرة والتسـامح مع التنوع لا يُعتبر أهلا للتقدير، ولا يُعد أيضا نفعيا إذا تأتى على حساب مصالح الأغلبية أو تعارض مع إرادة الله.

إذن، يُعتـبر الـصراع من أجل تعريـف الأمة في جوهره جدلا حـول كيفية بناء الحداثة: شمولية أم محدودة، ليبرالية أم رجعية. وبناء على ذلك فهو يعكس كلا من الاختلافات الدينية والسياسية حول كيفية تفسير تقليد مشترك. إن ما يثير الدهشة عـلى وجه الخصوص فيما يتعلق بالحالات محل التسـاؤل هو الدور المتغير للدولة بشـأن تلك القضايا تحديدا، فعلى الرغم من كون زعماء الدول المدافعين الأساسيين عن المفاهيـم والأفكار التعددية للنظام الاجتماعـي في منتصف القرن العشرين - واعتناقهـم للدين الليبرالي أو العصري الذي كان سـائدا في أثنـاء تلك الفترة - فقد تغير هذا في العقود اللاحقة عندما تخلى المسؤولون بالدولة عن معارضتهم للأفكار الطائفيـة واحتضنوا قومية دينية أكثر وضوحا. وبالتالي، نُزعت الشرعية عن الأعراف الليبرالية والعلمانية، وأصبحت الرؤية الرجعية للمجتمع مغروسة داخل مؤسسات الدولة. وعـلى الرغم من عودة ظهور التنافس بين النخب بالدولة ونشـطاء الدين المحافظ في أثناء حقبتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، فقد كان هناك اختـلاف طفيف فيـما يتعلق برؤاهم عـن الأمة (على الأقل داخـل مصر والهند)، وبالتأكيـد فقد تنافسـت هذه المصالح السياسـية المتعارضـة بعضها مع بعض في سـبيل وضع حجاب على الشرعية الثقافية، حيث احتكم كلا الجانبين إلى التوجهات الطائفية لأغلبية السكان باعتبارها أساسا لمطالبتهم بالحكم. ونتيجة لذلك، استفادت التفسـيرات الرجعية للدين على نحو هائل من التوجه المتغير للنخب بالدولة، بينما

تـم عزل أنصار الدين الليـبرالي (والعلمانية التعددية) إلى حالـة أقرب إلى الغياب. وباختصار، كان للتلاعب الفعال بالدين بواسـطة المسـؤولين بالدولة تأثير هائل في المفاهيم الشعبية للأصالة الدينية والثقافية، وبالتالي في التعريف السائد للأمة.

إطار عمل الدراسة

هناك غرضان من هذه الدراسـة، أولهما السـعي إلى توضيح الرواية، فهي تعيد فحص السياسـة الدينية لكل من مصر والهنـد والولايات المتحدة الأمريكية، وتلقي الضـوء على عناصر من السـجل التاريخـي التي قد تكون غـير معروفة أو مغفلة باعتبارها شـاذة. إن عملية تشـجيع الدين الرجعي بواسطة المسؤولين بالدولة تُعد ظاهـرة متغـاضى عنها على نحو كبـير، ومع ذلك فهي محوريـة فيما يختص بفهم الظهور الجديد للسياسة الدينية طوال العقود الحديثة. وتعتمد الفصول التجريبية للكتاب، بالتالي، على وصف دقيق لتوفير تغطية شـاملة عن الأحداث محل السؤال، وتحتـوي على مواد لا يسـهُل العثور عليها في مكان آخر. ومن ثَم، تروي الدراسـة جانبـا مـن الرواية التـي لم يُنظر إليها داخـل الروايات التقليديـة التي تحكي عن صعـود المذاهب الأصولية الدينية، ويُعد ذلـك التأكيد على السرد التاريخي واضحا في الاتجاه المنهجي للدراسة، حيث تستخدم تحليلا تاريخيا مقارنا يركز على العديد من الحالات التي يجري تعريفها من خلال تسلسـل مشترك من الأحداث التي تمت في الفترة الزمنية نفسـها تقريبا[16]. وعلاوة على ذلك، جـرى اختيار الحالات لإلقاء الضوء على التنوع الديني والثقافي، وبالتالي جعل الاتجاهات المشتركة أكثر وضوحا.

والهـدف الثاني من هذا المشروع هو توفـير إطار عمل نظري أكثر دقة لمصلحة تفسـير السياسـة الدينية الحديثة[17]، وهذه هي القاعدة التـي بُني عليها الفصل الأول، حيـث يـشرح الجزء الأول منه ارتباط الدين المسـتمر بالحياة والمؤسسـات السياسية الحديثة. وتكمن الحُجج الرئيسية لهذا الفصل في حدوث السياسة الدينية في إطار السـياق الأيديولوجي للدولة القومية، وأن الدين يعتبر متشـابكا على نحو جوهري مع الهويات الوطنية أو الطائفية، ومن ثم لا تعكس الأيديولوجيات الدينية (والمذاهب الأصولية) عودة إلى التقليد في حد ذاته، ولكن على العكس فهي تعكس إعادة البناء الأيديولوجي للتقليد لمصلحة سـياق حديث[18]. وهناك فكرة رئيسـية

ثانية لهذا الفصل وهي مدى تعقيد السياسة الدينية الحديثة. فعلى الرغم من أن رموز ولهجة خطاب التقليد الديني قد تكون خاصية مشتركة في الحياة السياسية المعاصرة، فإن ما يُقصد بالطبيعة المختلفة للدين هو وجود تباين في تفسير الدين والغايات التي من أجلها قد استُخدم. وبمعنى آخر، تُطلع التفسيرات المختلفة للأديان الرؤى المتنافسة داخل المجتمع وبالتالي يجري تحريكها إما دعما أو معارضة للنظام الاجتماعي الحالي.

وعلى الرغم من ميل معظم تفسيرات السياسة الدينية المعاصرة نحو التركيز على الحركات الاجتماعية التي صاحبت المذاهب الأصولية الدينية، فإن المتغير الأساسي في هذا التحليل هو التوجه المغاير للنخب بالدولة تجاه الدين الرجعي. وطبقا لما أناقشه داخل هذا الكتاب، لا تعتبر الأفكار التي صاحبت المذاهب الأصولية الدينية جديدة، مثلها مثل العديد من المنظمات. وعلى الرغم من استعانة هذه الحركات بوسائل جديدة لترويج رسالتهم في الفترة ما بعد العام 1970 تقريبا، لم تتغير الرؤية ولهجة الخطاب الضمنية على نحو بارز منذ عقود سابقة، ومع ذلك فإن ما قد تغير بالفعل هو السياق، حيث تغير على وجه التحديد وعلى نحو كبير موقف زعماء الدول (ومسؤولين سياسيين آخرين من الاتجاه السائد) نحو الرؤى المحدودة للدين والمجتمع في أثناء حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. ولا يعني هذا أن المسؤولين في الدولة هم الذين خلقوا المذاهب الأصولية الدينية أو أن العوامل الأخرى ليست مهمة، على العكس، فإن الحجة الرئيسية هي التأثير الهائل الذي تسببت فيه محاولات استغلال التفسيرات الرجعية للدين على الخطوط السياسية للأفكار وللنشطاء المنتمين إلى ذلك التيار وباختصار، فإن المذاهب الأصولية الدينية قد حُرضت على نحو كبير بواسطة الدولة الحديثة والنخب العلمانية سعيا وراء استقطاب الدين لأغراضهم الخاصة.

وهكذا، تركز الفصول التجريبية على التحول الأيديولوجي الذي ميز كلا من هذه الحالات. ومن ثَم فإن التأكيد هو على التفسيرات المختلفة للدين وكيف أرشدت الرؤى المختلفة للمجتمع. وتسلط فصول الكتاب الضوء على الموقف المغاير للنخب بالدولة نحو المفاهيم والأفكار الرجعية للسياسة الدينية وتأثيرها في أوجه الجدل حول كيفية تعريف الأمة، ثم تُقسم بعد ذلك كل حالة إلى جزأين ليُطرحا في

هيئة فصلين منفصلين، ويبحث الفصل الأول من كل دراسة حالة عملية غرس رؤية ليبرالية علمانية للحداثـة في أثناء الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة والتخلي اللاحق عن الرؤية العلمانية. ويؤكد الجزء الأول من السرد التاريخي الارتباط ما بين سياسة الدولة تجاه الدين والصعود المقابل للنظام العلماني وسقوطه، ثم يبحث الفصل الثاني من كل دراسة حالة التداعيات الناجمة عن هذه السياسات. وفي كل مثال، أدى الجهد المبذول من جهة النخب بالدولة بهدف اسـتقطاب رؤية محدودة للدين والمجتمع - وخلاف ذلك لإشعال اللهيب الطائفي لمصلحة مكاسب سياسـية -إلى إضعاف المحاولات السابقة المراد بها إقامة هوية قومية شمولية، كما أسـهم في إضفاء الصبغة الطائفية على الحياة العامة والاستقطاب اللاحق للمجتمع. إن ما نتج عن ذلك هو سياسة مسببة للشقاق على نحو كبير، تعمل فيها الاختلافات الدينية على إرشاد خطوط الصدع للخلاف السياسي.

الفصل الثاني هو أول الفصول التجريبية، حيث يرصد نشـأة القومية العلمانية داخل مصر والسـقوط اللاحق لها. ويكمن الرئيسي للفصل في الصراع المسـتمر منذ زمن بعيد حول ما إذا كانت الرؤية العلمانية للنظام الاجتماعي مسيطرة داخل مصر أم هل يقوم الدين - الإسـلام على وجه التحديد - بحكم كل من الدولة والأمة[19]. لقد شـجعت مؤسسات الدولة في أثناء عهد عبدالناصر شـكلا مختلفا وليبراليا من الدين الإسـلامي دعـم رؤية نظم الحكـم العلمانية للقومية العربية والاشـتراكية. واسـتُخدم ذلك التفسـير الليبرالي للتقليد الإسـلامي من أجل دعـم برنامج للثورة الاجتماعية وتشـويه الخصوم السياسـيين الذين أيدوا قراءة أكثر سـلفية أو حرفية للإسـلام. وبالتالي وقعت هذه التفسيرات المتنافسة للإسلام في الفخ المتعلق بالصراع السـياسي (والأيديولوجي) ما بين الوطنيين العرب وخصومهم داخل جماعة الإخوان المسـلمين ومعاقل أخرى للتشـدد الديني والسياسي. وأثرت سيطرة عبدالناصر على الدولة بشـكل كبير في نتيجة هذا الجدل وسـاعدت في غرس رؤية علمانية للتنمية الوطنية داخل الحياة العامة المصرية.

لقـد أضرت هزيمة مصر في حرب يونيو 1967 مـع إسرائيل بمصداقية المشروع الناصري على نحو كبير، كما أشعلت أيضا إعادة تقييم للمُثل العليا التي قدمتها الثورة المصرية في العام 1952. وعلى الرغم من كون القضايا الضمنية اقتصادية وسياسـية،

كانت لغة الحوار المستخدمة دينية، وهو ما أدى - بناء على هذا السياق - إلى إحياء الجدل العلماني الإسلامي، ومع ذلك كانت المحصلة هذه المرة مختلفة. تخلى خلف عبدالناصر، أنور السادات، وزعماء دول آخرون عن الخيار العلماني لمصلحة إسلام سلفي متأثر بالمملكة العربية السعودية، وسعت «ثورة التصحيح» التي قام بها السادات إلى استقطاب، وليس مواجهة، الرؤية الإسلامية واستخدامها لبناء قاعدة جديدة لسلطة الدولة. واستوجبت هذه الإستراتيجية الدخول في تحالفات مع أولئك الذين عارضوا عبدالناصر في السنوات الماضية، مثل جماعة الإخوان المسلمين، وملاك الأراضي وبعض الزعماء العرب. كما تضمنت أيضا استخدام الدين المحافظ لوصم اليسار السياسي وتحريك المشاعر الشعبية تأييدا لسلطة الدولة. لقد وضعت هذه السياسات علامة بارزة، كونها انفصالا رئيسيا عن الإرث الناصري وتخليا عن التوجه العلماني الذي ولدته ثورة 1952 في مصر.

يبحث الفصل الثالث في التبعات التي ظهرت على الأمد البعيد نتيجة للسياسات التي وضعها السادات، فعلى الرغم من قيام عبدالناصر بتشجيع رؤية متحررة للإسلام، أصبح هناك تفسير أكثر رجعية منتشر تحت حكم السادات. وهو الذي صاحبته رؤية محدودة للحياة الاجتماعية ساهمت في وصم الأقلية المسيحية القبطية داخل مصر وتشويه سمعة الأعراف العلمانية وترسيب رد فعل عنيف ضد التقدم المجتمعي الذي أمنه وجود المرأة. ويرجع السبب وراء هذه التغيرات على نحو كبير إلى تأثير المملكة العربية السعودية في أثناء العصر الذي أعقب العام 1967، كما يرجع سببه أيضا وعلى الرغم من ذلك إلى عدم قدرة السادات أو من خلفه – حسني مبارك – على السيطرة على القوى التي أطلقا لها العنان. وعلى الرغم من كون نظام حكم مبارك أكثر تميزا فيما يتعلق بمنظوره تجاه الدين، فلم يقم مطلقا بمعارضة مركزية الإسلام داخل الحياة العامة المصرية. وعلى النقيض، فقد سعى نظام الحكم إلى تصوير نفسه على أنه المدافع الأصلي عن المعتقد الديني داخل المجتمع المصري. وعلاوة على ذلك، فإن تحالف مبارك مع المؤسسة الدينية الرسمية في سنوات التسعينيات من القرن الماضي أدى إلى مزيد من التوطيد للتفسير الرجعي للإسلام داخل مؤسسات الدولة المصرية. وضمن إحدى المحاولات التي قام بها نظام مبارك لمجابهة التحدي الأيديولوجي للمجاهدين الإسلاميين، فقد منح نظام

الحكم درجة عالية من الاستقلالية لرجال الدين الذين اختلفت رؤيتهم للمجتمع بشكل بسيط مقارنة برؤية المعارضة الإسلامية، وكانت النتيجة بيئة ثقافية محيطة تم خلالها الهجوم على الحرية الفكرية وقطاعات السكان من الأقليات والتعبير الخلاق عن الرأي بمصادقة رسمية. أصبح نظام الحكم أشبه بـ«سجين الإسلام»[20]. وذلك طبقا لوصف أحد المحللين.

يناقش الفصل الرابع صعود العلمانية التي أسسها نهرو في أعقاب استقلال الهند وسقوطها، وأحد الخصائص المركزية لهذه الحالة هو الأسلوب الذي اتبعته التفسيرات المختلفة للدين لإرشاد الرؤى المتنافسة للسياسة والأمة من زاوية تاريخية. وكان ذلك واضحا في التوترات التي حدثت ما بين التفسير الشمولي للهوية الهندية الذي ناصره وأيده المهاتما غاندي والقومية الهندوسية القصرية لجماعة راشتريا سوايمسافيك سانغ (RSS)[*] والمنظمات الطائفية الأخرى. حيث جسد كل منظور تفسيرا مختلفا على نحو جوهري للتقليد الهندوسي ورؤية مختلفة للنظام الاجتماعي. على سبيل المثال، نظر غاندي إلى التسامح وعدم استخدام العنف على أنه صفة محورية للهندوسية وكان ذلك هو الأساس الذي بُنيت عليه رؤيته الشمولية للمجتمع الهندي. ووضع نهرو القومية العلمانية بناء على تلك الأفكار، رغم اختلاف توجهاته الدينية مع غاندي، ومع ذلك فقد أيد كلاهما منح عضوية الانضمام إلى الأمة لجميع من يعيشون داخل حدود أراضي الدولة. ومن جانب آخر، فقد رفضت جماعة راشتريا سوايمسافيك سانغ مفهوم غاندي عن التقليد الهندوسي ورؤيته الشمولية للأمة. وبناء على المنظور الذي اتخذته الجماعة، كانت الهندوسية بحاجة إلى إعادة إصلاحها وتشكيلها لكي تصبح تقليدا متشددا وحازما ووحدويا. وبالمثل قام أعضاء راشتريا سوايمسافيك سانغ والمنظمات التي ظهرت فيما بعد بتأييد قومية عرقية اقتصرت عضويتها على الهندوس. وشكلت هذه الاختلافات حول الدين والمجتمع خطوط الصدع داخل السياسة الهندية لفترة طويلة من القرن العشرين.

على الرغم من الالتزام الشديد لحزب المؤتمر، المهيمن تاريخيا، بنظام سياسي علماني - ومعارضته للطائفية الهندوسية في أثناء عصر نهرو - فقد تغير ذلك في أعقاب فترة الطوارئ (العام 1977 فصاعدا). وفي أثناء هذه الفترة الأخيرة سعت أنديرا غاندي، وفيما بعد ابنها راجيف، إلى استقطاب خطاب القومية الهندوسية باعتباره

(*) Rashtriya Swayamsavek Sangh هي منظمة هندوسية يمينية شبه عسكرية تأسست عام 1925. [المحررة].

أساسا للحشد الشعبي. وقد كان ذلك واضحا في الإستراتيجية الانتخابية للحزب التي اعتمدت على الأغلبية في فترة الثمانينيات من القرن الماضي، حيث استغلت الخوف من انفصال الأقليات وانجذبت إلى هوية دينية من أجل حشد الدعم ضمن المصوتين الهندوس داخل «الحزام الهندي»، وهي منطقة المتحدثين باللغة الهندية في شمال ووسط الهند. إن ذلك التسييس للدين الذي تم بواسطة نشطاء حزب المؤتمر استوجب أيضا التخلي عن الرؤية العلمانية للقومية الهندية. ومع ذلك وبنجاحهما في استقطاب الطائفية الهندوسية، تنازل كل من أنديرا وراجيف غاندي على نحو فعال عن الجدل الأيديولوجي لمصلحة خصومهم السياسيين في مجموعة السانغ باريفار (مجموعة تشمل المنظمات الهندوسية وتضم منظمة راشتريا سوايمسافيك سانغ) وساعدا على استئصال العلمانية باعتبارها أحد مبادئ الدولة الهندية.

وعلى الرغم من فاعلية تلاعب حزب المؤتمر بالسياسة الدينية على الأمد القصير، كانت هناك تبعات غير متعمدة أسهمت في تقليص فائدته على الأمد الطويل، حيث اعتُبرت عملية اغتيال السيدة غاندي من أحد هذه الآثار. إضافة إلى نشأة التوترات الطائفية وتطبيع القومية الهندوسية واتخاذها خطابا أيديولوجيا. وذلك هو محور تركيز الفصل الخامس. وباعتبارها أيديولوجية تنافسية، فقد شهدت فكرة الهندوتفا (حرفيا تعني الانتماء الشديد لمبادئ الهندوسية) تراجعا منذ اغتيال المهاتما غاندي على يد أحد المتطرفين الهندوس في العام 1948. وعلى الرغم من احتفاظ هذه الأيديولوجية الطائفية بالدعم على مستوى السواد الأعظم من الشعب - وحتى وسط نشطاء حزب المؤتمر - كانت هناك قومية هندية علمانية مسيطرة على المستوى القومي. وقد كانت مساعي حزب المؤتمر إلى استقطاب تلك الأفكار في أثناء فترة الثمانينيات من القرن الماضي ضرورية لجلب الأفكار الطائفية المتعلقة بالقومية الهندية إلى الاتجاه الأيديولوجي السائد. ومع ذلك لم يكن حزب المؤتمر هو المستفيد الرئيسي من هذا التحول، على العكس استفاد حزب بهاراتيا جاناتا (BJP) الوطني الهندوسي وعناصر أخرى في جماعات السانغ باريفار. ويساعد هذا السياق الأيديولوجي المتغير في شرح الصعود المفاجئ والسريع لحزب بهاراتيا جاناتا (BJP) في مطلع التسعينيات من القرن الماضي الذي بدأ من حالة أشبه بالغموض حتى وصوله إلى أعلى سلطة في الدولة خلال عشر سنوات فقط.

يفحص الفصل الســادس اتجاهات مماثلة في السياق المتعلق بالولايات المتحدة الأمريكيــة. وعــلى نفس نهج الحــالات الأخرى من هــذه الدراســة، وهو عاودت السياســات الدينية الظهور من جديد في أثناء حقبتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي في ســياق الجدل الموجود منذ زمن بعيد حول الدور المناســب للدين في الحيــاة العامة. وعلى الرغم من تأصل الالتزام الأســاسي بالتســامح الديني عند تأســيس الولايات المتحدة، فــإن التاريخ الأمريكي يُعد مشــبعا بالأمثلة التي توضح التمييــز الديني والرؤى المســيحية للقوميــة الأمريكية. ويعكس هــذا حقيقة أن القومية الأمريكية متأصلة في الروايات الدينية، على الرغم من كونها تعرض توجهات متنافســة. وقد اعتمــد «الدين المدني» في أمريكا، في أوج ازدهاره، على تفســير غير طائفي للعقيدة المسيحية ومتوافق مع التقليد العلماني لأمريكا[21]. ومع ذلك، فقد كانــت القومية الدينية الضيقة وغالبا الشــوفينية أيضا خاصية شــائعة في التجربة الأمريكية. ويرتبط هذا التفسير للقومية الأمريكية بتفسير رجعي للتقليد المسيحي وفهم محدود للهوية الأمريكية.

وعلى نحو مماثل، فإن دور المســؤولين في الدولة لتســهيل نشأة رؤية محدودة للدين والمجتمع على حســاب البديــل الليبرالي كانت جديرة بالاعتبــار، وكان هذا واضحا في أثناء فترة رئاسة ريتشارد نيكسون الذي استخدم سياسة دينية خلف ستار واهٍ كجزء من حملاته الانتخابية الرئاســية عامي 1968و1972. وقد كانت السياسة الثقافية التي اتبعها نيكسون جزءا من الجهد الأكثر توسعا - المعروف بالإستراتيجية الجنوبيــة - بغرض إحداث صدع في تحالف «الاتفاق الجديد» للحزب الديموقراطي وتجميع أغلبية محافظة جديدة من خلال التقرب إلى المواطنين الجنوبيين البيض من الطبقة الكادحة. واعتمدت هذه الإستراتيجية الانتخابية للحصول على الأغلبية على خليط من الدين والوطنية والعرق من أجل مناشدة جمهور الناخبين الديموقراطيين على نحــو تقليدي. ومن خلال وضع غشــاوة على الدين والقوميــة وتحويلهما إلى «فكرة أمريكا» غير المتبلورة، سعت إستراتيجيات الحزب الجمهوري لوصم الأعراف الليبراليــة والأقليــات والــرأي المعارض على أنهم غــير وطنيين، كــما اعتزمت أيضا استخدام الدين «والقضايا الثقافية» لكي تحل محل الاعتبارات الاقتصادية باعتبارها أساسا في عملية التصويت ضمن الأمريكيين من الطبقة الكادحة.

إن نجاح إستراتيجية الأغلبية التي وضعها نيكسون هي التي مهدت الطريق لثورة ريغان في أثناء ثمانينيات القرن الماضي وأرشدت الحملات الانتخابية للحزب الجمهوري في أثناء العقود التالية. ذلك هو محور تركيز الفصل السابع. وبأسلوب مشابه لحالتي مصر والهند، أسهم الدعم الممنوح من النخب الرئيسية بالدولة منذ عهد رونالد ريغان وحتى جورج بوش الابن في رفع الحظوظ السياسية للأفكار الدينية الرجعية ومؤيديها. وعلى سبيل المثال، قدم نشطاء الحزب الجمهوري المساعدة لانضمام بعض الأفراد مثل جيري فالويل وأعضاء آخرين من اليمين المسيحي في الحزب واللحاق بالاتجاه الأيديولوجي السائد. قد غيروا بذلك من طبيعة الحزب الذي ينتمون إليه، علاوة على تغيير اتجاه السياسة الأمريكية. إن عملية تغيير المسار التي بدأت في ظل فترة رئاسة نيكسون قد تحققت بالفعل في أثناء الأعوام اللاحقة، حيث أدت إلى تغيير جذري لكل من الحزبين الجمهوري والديموقراطي. وعلى الرغم من فقدان الديموقراطيين للدعم المقدم من قِبل الجنوبيين المحافظين، فقد هُمِّش الجمهوريون الليبراليون أيضا، وذلك نتيجة لتحول مركز الثقل داخل الحزب في اتجاه المحافظين الدينيين.

كان لتأكيد السياسة الطائفية - وسياسة الأغلبية - التي ميزت عصر ريغان - بوش أثر في الانقسامات قديمة الأزل ما بين مبدأ اللاقومية الذي يجسد أصول العقد الاجتماعي للجمهورية الأمريكية، والقومية المسيحية للتقليد البروتستانتي. وقد تجسدت تلك التوترات ما بين المفاهيم والأفكار الشمولية والمحدودة لكل من العقيدة والأمة في الحروب الثقافية التي دارت في أثناء فترة التسعينيات من القرن الماضي. ومع ذلك، لم تكن السياسة الدينية التي شكلت هذا العصر استجابة من قِبل قطاعات السكان التقليديين للحداثة العلمانية وحسب، ولكنها أيضا عكست الجهد المستمر الذي قام به المسؤولون السياسيون لاستقطاب الناخبين الأمريكيين لمصلحة مكاسب حزبية. وبناء على هذا السياق، اتخذ الانقسام الليبرالي المحافظ في أمريكا دلائل دينية قوية، حيث استحضر نشطاء الحزب الجمهوري الدين المحافظ متخذين شعار الله والوطن. وعلى الرغم من ذلك، وفيما يشبه الحالة الهندية، فقد نتج عن التجاوزات التي صاحبت هذه الإستراتيجية زوالها. قد تبدو الانتصارات الرئاسية التي حققها بوش في العامين 2000 و2004 تبريرا للتحول الديني من جانب

حزبــه، ولكنهــا أدت في نهاية المطــاف إلى تجاوز خطير، حيث ســعت إدارة بوش، متأثــرة بانتصارات انتخابية ويقين ديني مضلل، لوضع مجموعة من السياســات - منها شــن حربين فاشــلتين - التي ثبت أنها كارثية لكل من الحزب والأمة على حد ســواء. وبالتالي، مثل انتخاب باراك أوباما في العــام 2008 رفضا لإدارة بوش وعودة إلى رؤية أكثر وســطية لكل من الدين والسياســة. وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرة إدارة أوباما على إبطال إرث القومية المسيحية وإعادة أمريكا إلى جذورها التنويرية هــو أمر بعيــد المنال. ومع ذلك، فهو يظل تحديا رئيســيا. إن إحياء مجال عام أكثر تسامحا هو أمر ضروري للمصلحة العامة المتعلقة بالنظام السياسي الأمريكي، ويُعد شرطا أساسيا لرأب الصدع والانقسامات الاجتماعية العميقة التي حدثت على مدار حروب الثقافة في العقود الماضية.

1

إعادة تفسير السياسة الدينية الحديثة

«وجد الأصوليون بيئة سياسية خصبة بمجرد تخلي زعماء الدول عن الالتزامات السابقة نحو التقاليد والأعراف العلمانية، وسعوا إلى تشجيع رؤية رجعية للدين والأمة لمصلحة أغراضهم الشخصية»

المؤلف

لقد مثل الظهور الجديد للسياسة الدينية خلال السنوات القليلة الماضية تحديا لعلماء الاجتماع وواضعي السياسة على حد سواء. فمنذ نهاية الحرب الباردة، كان الجهد المبذول لفهم المذاهب الأصولية الدينية ودورها في السياسة المعاصرة إحدى الخصائص المركزية للجدل السياسي والأكاديمي في أمريكا. وأصبح ذلك التحدي أكثر وضوحا في أعقاب الهجمات الإرهابية في 11 سبتمبر 2001. ومع ذلك، لا يُعتبر التطرف الديني ظاهرة إسلامية ولا يقتصر التعصب والعنف على أحد التقاليد أو غيره. وعلى النقيض، فإن أكثر خصائص السياسة الدينية المعاصرة إثارة للاهتمام هي شيوعها. إن انتشار الحركات الدينية السياسية وتسييس الدين عبارة عن ظواهر ألقت بظلالها وآثارها على العديد من المناطق

والتقاليد ويمكن العثور عليها داخل عدد من البلدان حول العالم. ويتسبب ذلك التوجه في حيرة أكبر بفرض اعتبار الرأي الشائع (من قبل) أن المعتقدات والهويات الدينية سوف تتقلص عند قيام أساليب التنظيم الاجتماعي الجديدة بإحداث تحول في المجتمعات التقليدية. إذن، كيف يستطيع أحدهم تفسير التأثير المستمر للدين - على وجه الخصوص التفسيرات المحدودة للدين - على السياسة الحديثة؟ وهل يعكس هذا رجوعا حقيقيا إلى الدين - «محو العلمانية من العالم»؟[1]، وذلك طبقا لما ورد عن بيرغر وآخرين - أو أنه ببساطة أسلوب دارج ومفيد لتوجيه النقد إلى إخفاقات الدولة الحديثة؟

هناك حجم هائل من الأبحاث والدراسات التي كُرست للإجابة عن هذه التساؤلات، وهناك العديد من الدراسات في الدين والسياسة التي ذاع صيتها، فضلا على دراسات الحالة التي تعمل على فحص دول وحركات معينة[2]. وعلى الرغم من ذلك، جرى تركيز معظم ذلك الاهتمام على جماعات المعارضة الدينية الرجعية، وعلى وجه الخصوص أولئك الذين يؤيدون استخدام العنف. وقد أُثيرت الأولوية الممنوحة للجهاد الديني، والإسلامي على وجه التحديد، من خلال مناقشات السياسة الحامية التي أعقبت أحداث 11 سبتمبر. يثير ذلك التوجه العديد من المشكلات لعدد مختلف من الأسباب. فمن جانب، هو يعزز عددا من الافتراضات المضللة عن طبيعة السياسة الدينية الحديثة، ويشمل ذلك على سبيل المثال الميل إلى النظر إلى السياسة الدينية المعاصرة على إنها إما سياسية أو دينية في توجهها. وتباعا، يُنظر إلى نشطاء الدين على أنهم إما متدينون (ومناهضون للحداثة) وأما أفراد مؤثرون ومجردون من المبادئ يتلاعبون بالدين لغايات سياسية خالصة. ومن جانب آخر، فقد ساهم أيضا في نشر أحد المعتقدات بأن الدين، أو على الأقل ديانات معينة (الإسلام على وجه التحديد)، يُعتبر معاديا للمنطق والحداثة، وبذلك يكون متناقضا مع مبادئ وأعراف التنوير التي تشكل المجتمع الحر. وطبقا لهذا الرأي، فإن التحدي الرئيسي الذي يواجه الزعماء السياسيين المعاصرين يكمن في الخطر الذي تحلقه المذاهب الأصولية المناهضة للحداثة[3]. ويعد هذا المنظور مضللا على نحو كبير، ذلك على الرغم من انعكاسه من خلال وصف إدارة بوش لـ «حربها على الإرهاب» كأنها صراع بين الحرية والطغيان، والحداثة والتقليد، والدول والإرهابيين [4].

أطــرح في هذا الفصل إطار عمل بديلا لفهم السياســة الدينية المعاصرة. تكمن المقدمة المنطقية المركزية لهذا البديل في الترابط الشــديد لسيطرة الدين على الحياة السياســية الحديثــة مع الخطاب والسياســات الخاصة بالــدول القومية. وبناء على ذلــك، فإن الأيديولوجيات الدينيــة الحديثة هي بالكاد: مســتحدثة. ويُعتبر الديـن جـزءا لا يتجزأ من بناء الأيديولوجيات الوطنية أو الطائفية وخاصية شـائعة للحشد الشــعبي (والوطني). وفضــلا على ذلك، فإن الدين قادر عــلى نحو فريد على توفير اعتماد أخلاقي للإجراء السياسي. ونتيجة لذلك فهو يُعد ضروريا لإضفاء الشرعية على مؤسســات الدولة الحديثة ومطالب أولئك ممن يســعون إلى السيطرة (أو الإطاحة) بتلك المؤسســات. أما الخاصية الثانية لهذا البديل فترتكــز على رفضها للفهم الثنائي التفرع للسياســة الدينية السالف ذكرها. ويكون التركيز، بدلا من ذلك، على التفاعل ما بــين هاتين الظاهرتين والأســاليب التي يتخذها الدين لإرشــاد رؤى مختلفة من الحداثــة. ومــن ثَم، يناقــش هذا الفصــل أن المذاهب الأصوليــة الدينية لا تعكس الخــلاف ما بين التقليــد والحداثة، ولا تمثل «عــودة» إلى التقليد. على العكس، تلك أيديولوجيات تجسد تفسيرا انتقائيا للتقليد الديني وجرى تطويرها بوضوح لمصلحة سياق سياسي حديث.

يفــترض أيضا ذلك الفهــم البديل للسياســة الدينية المعــاصرة أن الظهور الجديد للنشاط الديني الرجعي عقب انتهاء الحرب الباردة لم ينشأ فجأة - أو من تلقاء نفسه - طبقا لما يفترضه الكثيرون. وكما توضحه الحالات التي يستعرضها هذا الكتاب، فإن زوال النظام العلماني قد بدأ منذ نهاية ستينيات القرن الماضي ومطلع السبعينيات منه، عندما تخلى المسؤولون في الدولة عن التزاماتهم السابقة نحو الأعراف العلمانية وتحولوا نحو الدين المحافظ. وكانت آثار ذلك مزدوجة. أولا، يرجع التوجه الأكثر اتساعا إلى فترة أبعد مما هو متعارف عليه بشــكل شــائع، وقد شكل هذا التوجه الجدل الأيديولوجي الذي ميز المراحل الأولى من القرن العشرين. وثانيا، فإن توجه المســؤولين بالدولة نحو الدين هــو بمنزلة متغير جوهري لتوضيح وشرح صعود المذاهب الأصولية الدينية. وباختصار، جرى تسهيل الظهور الجديد للسياسة الدينية عقب الحرب الباردة من خلال الإجراءات التي اتخذها المســؤولون العلمانيون بالدولة الذين تطلعوا إلى تحقيق مكسب سياسي عن طريق النفخ في لهيب الانقســام الديني. وبالتالي، لا يمكن أن يُنســب الاتجاه الأكثر

توسعا ببساطة شديدة إلى فشل مشروع الحداثة (ليست السياسة بكل بساطة)، ولا هو نتيجة لمســاعي دعاة الدين (وهو ليس الدين أيضا). فهذه عوامل مهمة لكن لا يمكنها وحدهــا شرح التحول الأيديولوجــي الذي ميز هذه الفترة. إن دور النخب السياســية العلمانيــة في الترويج لخطاب ديني مجاهر هــو متغير ثالث ويجري تجاهله على نحو كبــير، فهو بحاجة أيضا إلى الدراســة. وليس المقصود من ذلــك أن الصحوة الدينية أمر يتعلق بتلاعب النخبة فقط، أو أن الحركات الاجتماعية غير مهمة. وليس المراد من ذلك أيضا ادعاء تجريد الدين من عناصره العادية. على العكس، فإن الادعاء هنا ببساطة هو أن المكاسب السياسية للأفكار والنشطاء الأصوليين جرى تحريضها على نحو بالغ عندما اختار المسؤولون بالدولة مساندتهم بدلا من قمعهم.

هل هو الدين أم السياسة؟

صدام الحضارات؟ رؤية جوهرية في السياسة الدينية

ينظر الــرأي التقليدي في السياســة الدينية إلى فكرة الظهــور المجدد والمعاصر للدين باعتباره رد فعل شعبيا على التوجهات الحديثة للدولة العلمانية. ويصور كتاب «التمــرد العالمي» Global Rebellion لكاتبه يورغنســماير وكتاب «محو العلمانية مــن العــالم» The Desecularization of the World لكاتبه بيرغر، من بين كتب أخــرى، هذا الفهم المتعلق بإنعاش الدين بصفته إحدى أدوات معارضة العلمانية[5]. ومن هذا المنطلق، يجســد الحشــد الديني الذي شــهده العصر الذي أعقب الحرب الباردة تمردا للسكان المتدينين في مواجهة النخب العلمانية. وفي صميم هذه القضية نجد هناك صراعا بين أولئك الذين يسعون إلى نشر «القيم المتوارثة» للدين في الحياة العامة، وبين دولة تجســد (نظريا) القيم غير الدينية للحداثة العلمانية. وفي الوقت الذي يدعو فيه نشطاء الدين إلى عودة العصر الذهبي الأسطوري الذي مارس الدين خلاله دورا أكبر داخل الحياة العامة وعم الوفاق والتناغم، تســعى النخب العلمانية ظاهريا إلى جعل مجتمعاتها عصرية وإلى استئصال الدين من المجال العام. وطبقا لما ورد عن يورغنسماير، «تماما مثل الحرب الباردة، كانت المنافسة ما بين هذه النماذج الجديدة من السياســة المبنية عــلى الثقافة والدولة العلمانية تتخــذ منظورا عالميا وثنائيا في معارضتها، واختلافا جوهريا في الأيديولوجيات»[6].

أدرك بعض المؤلفين أمثال هنتنغتون وكابلان الأمر من منطلق ديني بشكل أكبر[7]. كان ذلك واضحا في أطروحة «صدام الحضارات» التي تحاول أن تبرهن تعريف الصراعات السياسية المعاصرة بشكل متزايد على طول خطوط ثقافية. ويعتمد ما ذكره هنتنغتون على افتراض أن التقارب الديني والثقافي سيؤدي دورا أكبر في تحديد التعاون والخلاف داخل العالم عقب الحرب الباردة مقارنة بالاعتبارات الإستراتيجية. وكان الأساس في ما ذكره هو المعتقد بأن أولئك الذين يعاصرون إحدى الحضارات المعينة لديهم آراء متشابهة حول أمور كعلاقة الإنسان بربه وبالمجتمع وبعضهم ببعض. فضلا على ذلك، جرى تعريف تقاليد دينية مختلفة (ومن ثم تعريف حضارات) والتمييز بين بعضها وبعض من خلال تساؤل يتعلق بالقيم. وطبقا لما ورد عن هنتنغتون، فإن للتقاليد الدينية المختلفة أنماطا متباينة فيما يختص ببعض القضايا مثل الاحتواء والتسامح في التنوع وقبول أنظمة المعتقدات البديلة. ومن هذا المنظور، ترتبط كل من الطائفية والهرمية والتأكيد على الرقابة الاجتماعية المتسقة مع التقاليد الإسلامية والآسيوية (الهندوسية والكونفوشيوسية)، بينما تأصلت جذور الديموقراطية الليبرالية والتمسك بالمبادئ الدستورية والمساواة وحرية الفرد في التقليد الغربي (اليهودية - المسيحية). وبناء على ما ورد عن هنتنغتون، فإن تلك الاختلافات «ليست حقيقية فحسب، بل هي أساسية»[8].

على الرغم من رفض الكثيرين لفرضية هنتنغتون وادعاء يورغنسمایر «بوقوع حرب باردة جديدة»، تظل هذه الأفكار مؤثرة على نحو بالغ. ويعتبر ذلك صحيحا على وجه التحديد فيما يتعلق بالحرب التي شنتها إدارة بوش على الإرهاب. صور مؤيدو إدارة بوش بشكل منتظم الخلاف على أنه صراع من أجل مستقبل الحضارة الإنسانية وبالتالي وصفت على أنها حرب عالمية رابعة[9]. ويكمن أساس ذلك الجدل في أن التطرف الإسلامي (أو «الفاشية الإسلامية») يمثل تحديا أيديولوجيا للغرب مماثلا للفاشية والشيوعية التي تفشت في الفترة من منتصف إلى آخر القرن العشرين. وفي هذا السياق، يتصف التطرف الإسلامي ودين الإسلام على نحو أكثر توسعا وإلى حد نموذجي بالعنف والعدوانية المتوارثة ضد بعض القيم مثل الحرية والمنطق والتسامح[10]. ونجد أن الأمر الذي دفع إلى شن حرب على الإرهاب هو معارضة الإسلام والفاشية الإسلامية لقيم التنوير. ونتيجة لذلك قيل إن الرؤية الغربية

للمجتمع المنفتح تعرضت للهجوم من قِبل مجتمع قبلي أو منغلق يؤيده النشطاء الإسلاميون[11]. وتباعا، جرى النظر إلى الأصولية الإسلامية على أنها تتعارض مع التقدم والحداثة تظل «التهديد القائم على النظام العالمي الجديد [الديموقراطي الليبرالي]»[12]. وكما ورد في تصريح عن الرئيس جورج بوش الابن، «تلك الشعوب تكره الحرية ونحن نقدرها ونحبها، وذلك هو سبب وقوع الصدام»[13].

يعمل الفهم الذاتي لمعظم نشطاء الدين على تعزيز هذا الرأي المتعلق بالسياسة الدينية باعتباره خلافا أيديولوجيا بين أنظمة القيم المتبارية. وقد افتعل المفكرون الإسلاميون أمثال سيد قطب وحسن البنا وحسن الترابي وآخرين من الكُتاب المعاصرين آراء ومناقشات مماثلة عن مدى ارتباط القيم الغربية بمجتمعاتهم[14]. ويدعي الإسلاميون على نحو شائع أن الاضطرابات الاجتماعية المعاصرة التي يعاني بسببها المجتمع المسلم تتأصل جذورها في تفتيت المجتمع وفقدان مجتمع أخلاقي ومحاولات فرض حداثة دخيلة. ومن هذا المنطلق، فإن فصل الدين عن الحياة العامة والتأكيد المفرط على الفرد يعارضان فهمهم للدين الإسلامي، كما يُنظر إليهما أيضا على أنهما منبت للفسوق والفجور. كما قيل أيضا إن هناك بعض الأمثلة التي تصف التجاوزات في الحياة العلمانية مثل الإباحية الجنسية وتحرير المرأة وارتفاع الفائدة الخاصة على السلع العامة. ومع ذلك، لم يكن تخوف الكُتاب الإسلاميين من انعكاس بعض الآثار السلبية لتلك التوجهات على المجتمع الغربي، غير أن التخوف كان من النتائج المماثلة التي سوف تنعكس بدورها على العالم الإسلامي. ومن أجل تجنب ذلك، نادوا بـ «العودة» إلى رؤية أكثر أصالة للنظام الاجتماعي الذي تحكمه الشريعة الإسلامية والقيم النابعة من الاتحاد والمساندة. ومن ثم، أدرك النشطاء الإسلاميون المعاصرون، كما فعل هنتنغتون، حقيقة الخلافات داخل منطقتي الشرق الأوسط وجنوب آسيا على أنها دينية التوجه وتحركها منافسة ما بين أنظمة القيم المختلفة[15].

وعلى الرغم من ذلك، هناك العديد من المشكلات التي تتعلق بفهم السياسة الدينية. الأمر الأول هو الثقة العمياء الممنوحة لنشطاء الدين الرجعيين وافتراض أصالة فهمهم للتقليد الديني على نحو فريد. بينما، وعلى الرغم من الادعاءات التي تفيد خلاف ذلك، يمثل هؤلاء النشطاء تفسيرا واحدا لأحد التقاليد. ويرتبط بذلك الميل إلى النظر إلى الدين طبقا لشروط متجانسة وخلط الجماعات والأفكار

المتنوعــة للخروج بمفهوم غير متبلور عن السياســة الدينية. وبالقيام بذلك، يتجاهل المــرء الصراعات التي تحدث داخل الطوائف ما بــين المجتمعات الدينية على بعض القضايــا مثل تحريف الكتاب المقدس ودور المرأة وحــدود حرية الفرد. ومما يدعو إلى الســخرية والتأمل أن المســلمين المحافظين لديهم غالبا العديد من أوجه الشــبه مع يهود «الحريدية» والمســيحيين البروتســتانت مقارنة بأوجه الشبه مع المسلمين الليبراليــين أو العلمانيــين[16]. وعلى نحو مشــابه، فإن الافــتراض بتعريف الحضارة والحداثة الغربية من خلال قيم التنوير هو إشــكالي في حد ذاته. وعلى العكس، دار في المجتمعــات الغربية طوال فترة العصر الحديث كثــير من النقاش والجدل ما بين الرؤى المنفتحة والمنغلقة للحياة الاجتماعية. إن المســاعي المســتحدثة التي اتخذتها إدارة بــوش للحد من حرية الفرد لحســاب الأمن تعكس تداعي التزام الغرب الذاتي بمعايير التنوير. باختصار، تتجاهل الرؤية الجوهرية للسياسة الدينية الغموض القائم داخل كل التقاليد - علمانية ودينية - فيما يتعلق ببعض الأمور مثل التسامح والرأي المعارض والحرية والمساواة.

هناك خاصيــة أخرى مثيرة للجدل تتعلق بالمنظور الجوهري للسياســة الدينية وهي أنها تقلل من أهمية الاعتبارات الأخرى، تحديدا الاعتبارات المادية، ويبدو هذا واضحا على وجه الخصوص في الخطاب الموجه للفاشية الإسلامية. فمن خلال تصوير الحــرب على الإرهاب على أنها خــلاف على الدين أو القيم، جــرى تقليص الأهمية الكــبرى للاعتبارات السياســية والاقتصادية عــلى نحو كبير، وبالتــالي حجبت لهجة الإرهــاب الأهمية الإســتراتيجية لمنطقة الخليج العربي الغنيــة بالنفط والاهتمامات المادية التي قد شكلت السياسة الأمريكية داخل المنطقة منذ الحرب العالمية الثانية. وعلى نحو متشــابه، حول خطاب الفاشــية الإســلامية تركيز الجدل العام بعيدا عن سياســات الحكومة – فضــلا على تاريخ التدخل الغربي في منطقتي الشرق الأوســط وجنــوب آســيا - وجــرى التركيز بدلا من ذلك على الشــعوب والديــن داخل العالم الإســلامي. وطبقاً لهذا الرأي، يكمن الســبب الرئيسي وراء الإرهاب الإسلامي داخل التقليد الإســلامي، وهو عدم خضوع الإســلام للإصلاح الديني كما حدث للمسيحية الأوروبية. تلك قراءة للسجل المعاصر تدعو إلى السخرية نظرا إلى الدور الذي قام به عدد من الأجهزة الاســتخباراتية، ومن ضمنها وكالة الاستخبارات المركزية (CIA)، في

تقديم المساعدة لإقامة حركة جهادية دولية تهدف إلى التصدي للاتحاد السوفييتي خلال حقبة الثمانينيات من القرن الماضي[17]. تجاهل بعض المؤلفين أمثال نورمان بودهوريتز ولورانس رايت، بشكل كامل، التأثير الذي تسببت فيه مساندة الولايات المتحدة للحرب في أفغانستان على تشكيل تنظيم القاعدة وعناصر أخرى داخل الشبكة الدولية للجهاد الإسلامي[18]. ويفشل ذلك التفسير الأيديولوجي للحرب على الإرهاب في توضيح الدعم الغربي المستمر للدول الأوتوقراطية مثل المملكة العربية السعودية وباكستان التي تستمر في تشجيع الأفكار الإسلامية، وعلى نحو متكرر، المجاهدين.

المنظور المادي

هناك فهم بديل للسياسة الدينية المعاصرة يعيدنا إلى مناقشة مجموعة القضايا سالفة الذكر ويقدم منظورا ماديا على نحو كبير يتعلق بالاتجاه الأوسع. وبوجه عام، تنظر هذه المقاربة إلى فشل التنمية الاقتصادية في تحسين معيشة الشعب باعتباره أساسا لحالة عدم الرضا الشعبي التي جرى التعبير عنها من وجهة نظر دينية. وعلى الرغم من أن مثل تلك الحركات قد تُعرب عن شكواها مستخدمة لهجة دينية وثقافية، فإن الدافع الكامن يكون في الغالب اقتصاديا وسياسيا[19]. وباختصار، القضية ليست في الدين بل تتعلق بالسياسة. ذلك هو أساس الجدل القائل إن انبعاث السياسة الدينية يعكس إستراتيجية فاشلة للتنمية، أو أن المذاهب الأصولية عبارة عن رد فعل لبيئة اجتماعية واقتصادية وسياسية سريعة التغير[20]. وقد قيل إن غياب الحرية السياسية والفساد المتفشي والظلم البين ما بين الغني والفقير ساهم في انتشار حالة الاستياء الشعبي العام. ومع ذلك، فإن المظالم والشكاوى المصاحبة لتلك التوجهات، والتي جرى الإعراب عنها باسم الدين أو الهوية، لا تنتقص من الجذور السياسية والاقتصادية للمشكلة.

هناك العديد من الأبعاد التي تتعلق بهذا الجدل، فمن جانب هناك التفسير الاجتماعي والنفسي للانبعاث المجدد للسياسة الدينية. ومن هذا المنطلق، أدى الافتقار إلى المعايير الاجتماعية والأخلاقية المستمد من التفكك الاقتصادي الناجم عن التحول إلى الحداثة إلى الرغبة الجامحة في العودة إلى الدين. على سبيل المثال،

ذكر سعد الدين إبراهيم أن الروابط الطائفية القائمة التي تعتبر خاصية للمجتمعات التقليدية قد تمزقت في الوقت الذي غيرت فيه الحداثة الاقتصادية المشهد الاجتماعي الخاص بها[21]. وكان هذا واضحا في أعداد الهجرة واســعة النطاق لسكان الريف إلى مراكز الحضر على مدار الخمســين عاما الأخيرة. وعلى الرغم من رؤية نظرية التحول إلى العلمانية لذلك التوجه على أنه بداية سقوط المعتقد الديني، فإن علماء الاجتماع والاقتصاديين السياســيين قد جادلوا بأن له تأثيرا عكســيا[22]. عند تدمير المجتمعات التقليدية، فإن هذا النوع من التغير الاجتماعي الاقتصادي أدى إلى الانسلاخ، وشجع على العودة إلى الدين على نطاق واســع. وتمكن الأفراد من خلال عودتهم إلى الدين من العثور على ملاذ آمن داخل عالمهم المتحول.

وهنــاك خاصية ثانيــة لهذا المنظور تتعلــق بالجدل الذي يفيد بــأن التحولات في الإنتــاج الاقتصــادي وكارثة التوقعات غير المحققة قد ســاهمت في الانجذاب إلى السياســة الدينية. نجح التفكك الاقتصادي في تســييس تلك القطاعات من المجتمع المهــددة أرزاقهــا أو المفقــودة تماما تحت مزاعــم قطف ثمار التنميــة الاقتصادية. ويتأصل ذلك الجدل في الرأي شــبه الماركسي الذي يتجه نحو أن الحداثة الاقتصادية أدت إلى تفكك العاملين ما قبل الفترة الصناعية أو ما قبل العصر الحديث «والافتقار التدريجي لطبقة العمال والكادحــين»[23]. وللوهلة الأولى تهدد الحداثة الاقتصادية بتدمــير مصدر تقليدي للــرزق، بينما للوهلة الثانية لا يجــد العاملون أي شيء لكي يفقــدوه عدا الأغلال التي كانت تعوق حريتهم. وعلى نحو مشــابه، فإن عدم قدرة إســتراتيجيات التنمية (سواء كانت اشتراكية أو رأسمالية ليبرالية) على رفع مستويات المعيشــة - وعلى وجه الخصوص لمن يحملون المؤهــلات العليا - قد نتج عنه ظهور مجموعة جديدة من المنشــقين المحتملين. وفي كل حالة، هناك ميل إلى التطرف (أو على الأقل دعم ضمني للأيديولوجيات المتطرفة) وتأييد للحركات التي تعبر عن النقد الثوري للوضع الراهن[24].

وبالتــالي، نظر إلى قوى العولمة الاقتصادية على أنها مســاهم في الظهور المتجدد الحديث للسياســة الدينية. كان هذا الادعاء نتيجة للآثار الســيئة التي تســبب فيها التحــرر الاقتصادي على كل من الــدول والأفراد - مثل التخلص من القوانين واللوائح الحكومية، والتعديل الهيكلي، وخصخصة الموارد الاقتصادية. وقد أفســدت مثل تلك

السياسات ميكنة الدولة في النواحي الاقتصادية من خلال فتح المجال للتجارة الدولية وتدفقات الاستثمار. ونتج عن ذلك تقييد قدرة الزعماء السياسيين على التحكم في الموارد الاقتصادية وتخصيصها لأنصار مفضلين. وهكذا، فإن السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة قد قيدت من قدرة الدولة لاستقطاب أو إخضاع جماعات مختلفة من داخل المجتمع المحلي. ثانيا، ينتج عن التحرر الاقتصادي التشريد وعدم الأمان، وهو بدوره يخلق فرصة لمنظمي السياسة لحشد المواطنين المتأثرين خلف حركات طائفية. ومن خلال ربط الانجذاب إلى هوية مشتركة مع شعور مشترك بالمعاناة، يتمكن مثل هؤلاء النشطاء من حشد أنصارهم من أجل «الحصول على الموارد النادرة من خلال أيديولوجيات وتكتيكات سياسية رجعية»[25].

إن ذلك التأكيد على العوامل المادية يساعد على شرح السياق المتعلق بالسياسة الدينية المعاصرة وظهور مناخ من الاحتجاجات. ومع ذلك، فإن الإثباتات التي قدمها الاقتصاديون السياسيون لا تشرح بالضرورة لماذا أصبح الدين بمنزلة أساس لمثل ذلك النشاط، وليس أحد الموارد الأيديولوجية الأخرى[26]. ويبدو ذلك مهما لوجود عدد كبير من النقاد الراديكاليين للوضع الراهن - بمن فيهم العديد من المؤيدين للأيديولوجيات اليسارية، الذين كانت لهم السيطرة والسطوة خلال حقبة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. وبالتالي يبقى التساؤل: ما سبب ظهور خطاب ديني في هذا الوقت تحديدا، وليس خطابا ماركسيا أو بديلا آخر؟ هذا سؤال تصعب الإجابة عنه خصوصا؛ لأنه يثير الأمر المتعلق بسبب تحالف العمال مع النخب الطائفية والوطنية في الوقت الذي تكون فيه مصالحهم الاقتصادية متعارضة مع أولئك الذين يساندونهم. وبمعنى آخر، لماذا ساند المصوتون من الطبقة الكادحة رونالد ريغان وجورج بوش الابن، ولماذا دعم الهندوس من الطبقة الدنيا حزب بهاراتيا جاناتا في الهند؟ لماذا يضع مثل أولئك الأفراد الاعتبارات الثقافية قبل مصالحهم الاقتصادية؟[27].

هناك انتقاد ثان للمنظور المادي وهو أنه يعكس ميلا معينا إلى الدارسين الغربيين (الأمريكيون على وجه الخصوص). وفي ذلك الانتقاد، يعكس الافتراض أن العوامل الاقتصادية هي الخصائص المحددة لما يقوم به الإنسان من أفعال «مبالغة غير مبررة لتأثير المادة في الشؤون الإنسانية»[28]. كما يثير أيضا المخاوف التي تزيد

التأكيد على أن العوامل المادية تعزز الفهم الأساسي للدين والتقليد الديني[29]. ومن خلال طرح صراع جوهري بين عملية الحداثة والأساليب التقليدية للحياة، يفترض العديد من الاقتصاديين السياسيين أن الدين متجانس ورجعي من حيث التعريف، بينما تُدرك الحداثة من جانب آخر على أنها ليبرالية وديموقراطية ومتسامحة. وعلى الرغم من ذلك، هناك تصوير أكثر دقة للتفرع الثنائي الخاص بالحداثة/ التقليد، وهو إدراك أن الدين ليس بالضرورة كارها للحداثة - حتى إن كانت بعض التفسيرات تعارض التغريب ونشر العلمانية - بل على العكس، يجري تعريفه من خلال عدد متنوع من ردود الأفعال لبيئة اجتماعية سياسية متغيرة.

الدين والدول وبناء النظام

يطرح كلا الاتجاهين الجوهري والمادي لدراسة السياسة الدينية رؤى مهمة للتوجهات المعاصرة، حيث يُعد المنظور المادي مفيدا عند توضيح السياق الاجتماعي والاقتصادي الذي ظهرت من خلاله حركات الانبعاث الديني، بينما يلقي الرأي الجوهري الضوء على المخاوف المتعلقة بنشطاء الدين. وعلى الرغم من ذلك، فإن لكل اتجاه حدوده الخاصة به. ويرسم البديل النظري الذي طُرح داخل هذا الكتاب مسارا توسطيا بين هذين المنظورين، ويسعى إلى دمج الإسهامات الخاصة بكل منهما. ويؤكد هذا الاتجاه البديل أو التكاملي تفاعل الدين والسياسة بهدف شرح وتوضيح نتائج معينة، كما يناقش أيضا بقاء الدين مركزيا بالنسبة إلى السياسة الحديثة؛ لأنه يشكل الهويات الجماعية، ويوفر إطار عمل معنويا للإجراء السياسي (أو الدعوات لاتخاذ إجراء). بمعنى آخر، إن الصفات التقليدية للدين هي التي تجعله ذا جدوى بالنسبة إلى السياسة الحديثة. وينسب ذلك الاتجاه إلى الدين درجة من السببية والاستقلالية، حتى عند تشكيل بعض تعبيرات السياسة الدينية بواسطة عوامل مادية أخرى. وبالتالي، يتضح أن الدين جزء ضروري من بناء الحداثة، وإن تجلى بطرق متنوعة: كهنوتية ونبوئية، وليبرالية ورجعية.

ارتكز ذلك الاتجاه التكاملي للسياسة الدينية المعاصرة على مفهوم اعتبار الدين والسياسة مساعي متشابهة على نحو جوهري[30]، فكلاهما يتعامل مع قضايا المحتوى المعياري والهوية الجماعية والسلطة الشرعية. وتباعا، هناك مغزى مهم

للدين داخل حقل السياسة؛ وذلك لقدرته - على نحو فريد - على تقديس أجندة سياسية معينة واعتبارها أصيلة من الناحية الثقافية أو قدرته على وصم أفكار وسياسات بديلة واعتبارها خارج حدود المقبول. ويتسم الدين أيضا بالأهمية لقدرته على إضفاء المعنى الأخلاقي أو الروحاني على العمل السياسي. ومن ثَم فهو قادر على وضع السلطة السياسية - أو مطالب تولي السلطة - من خلال إطار عمل أخلاقي فائق. ويمنح ذلك أساسا عاطفيا (أو غير منطقي) للسياسة ومحركا لحشد المشاعر الشعبية. وعلى نحو مشابه، يؤثر المسؤولون السياسيون الذين يستحضرون الدين على أوجه الجدل الدينية الداخلية. وسواء أكان ذلك عن عمد أم لا، فإن لاستخدام الدين بواسطة الزعماء السياسيين أثرا في تأييد تفسيرات معينة للدين على حساب تفسيرات أخرى. والنتيجة هي سهولة تكرار الخلافات حول التفسيرات الدينية وسط المضمار العام، بما أن المسؤولين السياسيين يعتمدون على عناصر مختلفة من التقليد المشترك بهدف دعم أهدافهم التنافسية. وبالتالي تعكس الخلافات السياسية الانقسامات الدينية.

ويختلف ذلك الفهم التكاملي للسياسة الدينية الحديثة بشكل كبير عن المفاهيم المذكورة فيما سبق في رؤيته للدين. فعلى عكس الاتجاه الجوهري، يجري التأكيد هنا على تعقيد الدين، وليس على تجانسه. حيث تُعرَّف جميع التقاليد الدينية من خلال العناصر المتبارية التي تتنافس فيما بينها من أجل الهيمنة والسيطرة. ونجد أنه لا توجد لديها معان ثابتة ودائمة بل تُعرَّف على العكس من خلال «الجدل والمناقشات على مر الأجيال» التي تتكرر على مدار الزمان[31]. وعلى سبيل المثال، هناك العديد من المفسرين للدين الإسلامي (والعديد من التفسيرات)، وبذلك نجد أن الصراع لتعريف التشدد الديني في الحياة العامة هو مظهر مستمر تتسم به السياسة الإسلامية المعاصرة. وينطبق ذلك أيضا على الديانات الهندوسية والمسيحية واليهودية وأي عقيدة أخرى. والبُعد الخاص بالخلاف الديني بين الطوائف هو محور اهتمام هذا الكتاب. فكما توضحه كل من هذه الحالات التي يستعرضها الكتاب، يتضح المصدر الرئيسي للتنافس الديني - والجدل المتزامن حول القيم - داخل المجتمعات على الدور (والتفسير) الصحيح للدين في الحياة العامة. وباختصار، يحدث «صدام الحضارات» الحقيقي من داخل التقاليد، وليس فيما بينها[32].

تعد هذه النقطة الأخيرة غاية في الأهمية. إن الفهم الأكثر شيوعا للخلاف الديني هـو الخلاف بـين الطوائف، الذي يتصف بالتنافس السـياسي بـين المجتمعات التي يجـري تعريف هوياتها العرقية أو الوطنية من خـلال ديانات مختلفة. وكما أشرت في المقدمة، تفترض الخلافـات الدينية بين الطوائف أن الجماعات الطائفية المختلفة لديها اهتمامات سياسـية متشـعبة، بينما يتمسك أعضاء المجتمع نفسه باهتمامات مشـتركة. ويمكن الاطلاع عـلى ذلك الفهم المتعلـق بالطائفية الدينيـة في أطروحة هنتنغتـون «صدام الحضارات»، وفي الافـتراض أن الصراعات العرقية تعكس كراهية قديمة. ولكن، يركز هـذا الكتاب على الخلاف داخل الطوائف، الذي يعمل بناء على مجموعة مختلفة من الافتراضات التي تنظر إلى المجتمعات على أنها منقسـمة بناء على الخلفية الاجتماعية والطبقية والخلافات حول القيم. وبمعنى آخر، يتنازع أعضاء المجتمع المشترك عددا متنوعا من القضايا وليس بالضرورة أن تكون لديهم اهتمامات أو قيم مشـتركة. وعلى الرغم من أن تلك الاختلافات تكون على أمور متعلقة بالدين بصفة متكررة (ما إذا كانت مشيئة الله تعرف من خلال المنطق أو الوحي) أو شؤون السـلطة (من يفسر أحد التقاليد المعروفـة بطريقة صحيحة)، هناك أيضا اختلافات سياسية على طبيعة الحياة الاجتماعية. ومن ثَم وبداخل كلتا الحالتين، هناك وجهان متشـابكان من أوجه الجدل: التنافس بين المسـؤولين السياسـيين على كيفية تفسير أحد التقاليد الدينية المشتركة، والتعبير الملائم عن ذلك التقليد في سياسة الدولة[33].

الخاصيـة الأخيرة للاتجاه التكاملي للسياسـة الدينية التـي يجعلها تختلف عن الآخرين هي إدراكها لـ «حداثة التقليد»[34]. زعمت نظرية الحداثة، ونتاجها الطبيعي من العلمانية، أن أهمية الدين سـوف تتقلص - بالنسبة إلى كل من الفرد والمجتمع - مع انتشـار التنمية الاقتصادية والسياسـية إلى السـواد الأعظم من الشعوب[35]. وبمعنى آخر، كلما اتضحت أفكار الحداثة ومؤسسـاتها، تقلصت مركزية الدين فيما يتعلق بالشـؤون الإنسانية وتلاشت تدريجيا. ولعل الخاصية التي ميزت ذلك التوجه هي تأثير البلدان الحديثة ورأسمالية السوق في التنظيم الاجتماعي. فقد قيل إنه كلما أصبحت تلك المؤسسـات المركزية للعالم الحديث أكثر أهمية، فإنها سوف تحل محل الكنيسة والمنظمات الدينية الرسمية الأخرى بصفتها ميزة مركزية للحياة العامة. كما افتُرض أيضا سـقوط المعتقد الشخصي. ومثلما عملت الأسواق والبلدان على تهميش

الكنيســة، فإن صعود العلم والمنطق ســيحلان محل المعتقد الديني كأســاس لشرح العالم. وفيما لو بقي الدين، فســيكون متعلقا بالشأن الشخصي ومقصورا على نواحي الضمير الفردي. ومن ثم عرفت الحداثة من خلال مفاضلة للحياة الاجتماعية في إطار بعض المجالات المتنوعة: علمانية ودينية، عامة وخاصة[36].

يتعلق الافتراض الأســاسي والمركــزي لنظرية الحداثــة بقراءتهــا الثنائية للدين والحداثــة. ومن هذا المنطلق، افْتُرِض أن الحداثــة تكون علمانية ومتحررة على نحو ثابت، بينما نُظِر إلى الدين على أنه طائفي وتقليدي. وعلاوة على ذلك، كانت الدولة بمنزلة العامل الجوهــري للحداثة، وبالتالي للعلمانية. وعلى الرغم من توقف العمل بنظرية الحداثة، فإن هذه الفكرة الرئيســية تســتمر في إرشاد التفسيرات الجوهرية وبعض التفســيرات المادية عن السياســة الدينية المعاصرة. ويعتبر ذلك واضحا على وجــه التحديد في الجدل بــأن الظهور المجدد للدين يمثل تمردا للســكان التقليديين ضــد النخب العلمانية. ويبدو جليا أيضا في المحتوى المنســوب إلى القيم «الحديثة» و«التقليديــة» التي أظهرتها دراســة القيــم العالمية(WVS)(*)، حيــث يزعم ذلك المشروع تمام ارتباط أنظمة القيم المجتمعية بمســتويات التنمية الاقتصادية[37]. ومع ذلــك، وكما توضح الحالات داخل هــذا الكتاب، فإن الواقع أكثر دقة من ذلك بكثير. ربمــا تكون الدولة الحديثة قد حلت محل الكنيســة كمؤسســة مركزيــة في الحياة الحديثــة، بيد أنهــا مع ذلك كانت بحاجة إلى الحصول عــلى الشرعية المعنوية. وقد عمــل الدين على مــلء ذلك الفراغ من خلال الخطاب المتعلــق بالقومية والطائفية الحديثة. وعلى الرغم من ذلك، فقد تجلى الدين في هذا السياق من عدد متنوع من الأشكال. وبالتالي، لا تعتبر مقاربة هذه الدراسة الافتراض بديهيا بوجود علاقة معينة بين الدين والحداثة أو بين الدين والدولة، ولكن على العكس، تسعى إلى اختبار تلك العلاقات وكيفية تغييرها مع مرور الوقت.

الدين والقومية والدولة

يكمن مدى ارتباط الدين بالنســبة إلى البلــدان الحديثة في قدرته على تقديس النمط الحالي من علاقات القوة. يوفر الدين إطار عمل معياريا - وبالتالي يوفر معنى

(*) World Values Survey.

- للسياســة الحديثة والمؤسسات السياسية الحديثة من خلال إرشاد الأيديولوجيات الوطنية أو الطائفية، كما يوفر الدين أيضا آلية لصقل القبول الشـعبي. وعلى الرغم مــن أن هذا قد يعكــس فهما تقليديا للديــن داخل الحياة السياســية، فهو مرتبط بالســياق الحداثي (أو ما بعــد الحداثي)[38]. وقد قيــل إن «الاتجاه المحوري» للدول الحديثة يعتمد على «أيديولوجية الاتحاد» المتجانســة والموحدة، ويُعتبر الدين قادرا على توفير مثل ذلك الإطار الفكري[39]. ويمنح المحتوى المعياري للدين سلطة سياسية ذات شرعيــة أخلاقية، بينما تعمــل الصلة بين الدين والهوية على تســهيل التضامن الاجتماعــي والطاعة. كما يمنح أيضا المحتوى المعياري للدين صفة عالمية ومقدســة إلى - ما هو في جوهره - مجموعة معينة من الترتيبات السياسية. وعلاوة على ذلك، تلــك هي الخصائص الدينيــة للقومية الحديثة التي تعتبر بمنزلــة أهم مميزاتها[40]. وكما زعم أنتوني ماركس، في إطار السياق الأوروبي، «كان التعصب الديني هو أساس المشاركة الشعبية لسلطة الدولة المركزية - لمصلحتها أو ضدها. وقد صعدت القومية عند دعوة الجماهير الغفيرة على المسرح الســياسي أو إقحام أنفســهم فيه. ولكن لم تأت تلك الدعوة على نحو ضمني من الكتب أو الإثراء أو الثقافة المدرسية، بل كانت نتاج الصراعــات الطائفية والخطب والدعوات الســاخطة والغاضبة. وكانت عاطفة الإيمان بمنزلة القاعدة واللبنة التي بُنيت عليها العواطف المؤيدة للدولة»[41].

يميل واضعــو النظريات بالدولــة إلى التركيز الأقل على تلــك الأمور المعيارية مقارنة بالقاعدة الإلزامية لســلطة الدولــة. ويعكس ذلك أهمية الحرب في عملية بناء الدولة والتأكيد الفيبري(*) المتعلق بالســيطرة عــلى العنف الشرعي باعتباره الخاصية المميزة للدولة. كما يعكس أيضا المركزية المستمرة للقوة بهدف السيطرة والتحكــم في الحياة الاجتماعية[42]. ســواء كان ذلك حالــة التنمية وتأكيدها على التحــول الاقتصــادي أو النســخة الاســتبدادية الأقل اعتدالا، فقــد جرى تعريف مؤسســات الدولة الحديثة من خلال العمل عــلى اختراق وإعادة هيكلة المجتمع بالإلزام والتعليم ووســائل الإعلام والحوكمة البيروقراطية. ويُعد ذلك على النقيض مــن الأنماط التقليدية للتنظيم الســياسي التي كانت لديها قــدرة محدودة فقط (وميل) لضبط أدق تفاصيل الحياة الاجتماعية.

(*) نسبة إلى ماكس فيبر (1864 - 1920).

على الرغم من قدرة الدولة على تنفيذ رغبتها، فإن توليد الدعم الشعبي لطالما كان تحديا. لم تكمن المشكلة في السلطة في حد ذاتها ولكنها كانت تكمن في الموافقة. ويرتكز الادعاء الخاص بممارسة السلطة بطريقة شرعية على المعتقد المتعلق بأن أولئك الذين يتقلدون المناصب الرسمية لديهم الحق في الحكم، ونجد أن المنطق نفسه يولد التزاما متطابقا بالامتثال. وتعتمد شرعية سلطة الدولة على مفهوم القبول الشعبي بتحويل مجموعة معينة من علاقات السلطة إلى سلطة حقيقية. وفي هذا الصدد، تُعد الأيديولوجية ضرورية لأنها توفر قاعدة فكرية - وغالبا انفعالية - للسلطة أو للمطالبة بتولي السلطة[43]. ومن خلال التلاعب بالأفكار والخطاب والرموز، يضع اللاعبون السياسيون والمؤسسات السياسية أنفسهم في سياق المعنى الثقافي ويجري تقديس سلطة الدولة (أو مطالب أولئك ممن يسعون إلى السيطرة عليها). وهكذا، تغير الأيديولوجية علاقة السلطة بين الحاكم والمحكوم إلى نظام كامل متناغم من الحقوق والواجبات المقبولة. ومن دون هذا النوع من الدعم، «تكون الدولة أكثر بقليل من مجرد آلية للإجبار والقسر»[44].

تعكس هذه الموضوعات ما أطلق عليه فيبر مشكلة النظام. يكمن الأمر في محاولات الزعماء السياسيين لتحديد أساليب الحكم الخاصة بهم باتباع «إطار عمل أوسع من المعاني يتحكم في ولاء أفراده وبإمكان توليد رغبة في الامتثال». ويُستخدم الخطاب واللهجة السياسية بواسطة نخب الدولة (أو الاقتصاد) بهدف ربط مناصبهم المميزة في المجتمع ببعض مفاهيم العدالة أو الفضيلة. ويعني هذا غرس المفهوم بأن المؤسسات الرئيسية داخل الحياة الاجتماعية «تتناغم إلى حد ما مع الهيكل النهائي للأشياء، وبالتالي فهي صحيحة» أو عادلة[45]. وعلى نحو مشابه، تنتقد جماعات المعارضة بشكل متكرر الأنماط الحالية للنظام الاجتماعي من الناحية الثقافية أو الأخلاقية بحجة أن بدائل السياسة الخاصة بهم تعكس القيم الحقيقية للمجتمع.

يُعد الدين محوريا بالنسبة إلى قضية الشرعية؛ لأنه يوفر أساسا أخلاقيا وثقافيا للمطالب المتنافسة بتولي القيادة السياسية. ويتعلق الدين تحديدا بالنخب في الدولة الحديثة، حيث تعتمد السلطة المخولة لهم على ارتباط وثيق الصلة بين المؤسسات التي تحكم الحياة الاجتماعية والقيم الضمنية التي تعتمدها[46]. وعلى الرغم من أن هذا النظام المعنوي الضمني ليس بحاجة إلى توحيد معلن، فهو

بالفعل موحد على نحو معروف. وأيا كان التوجه - محافظا أو متحررا أو متدينا أو علمانيا - فقد استخدمت الدول الحديثة لغة عامية دينية بهدف بناء التضامن القومي والشرعية الأيديولوجية. ومن خلال استخدام الدين «لتنظيم وتفسير تجربة تاريخية (مشتركة)»، توفر الدولة والنخب السياسية الأخرى للمجتمع المحلي «شعورا بالسمو والرفعة» وغرضا إلهيا[47]. وإضافة إلى هذا، يمنح استحضار الدين نوعا خاصا من الشرعية التي أشار إليها فيبر من قبل، حيث يضع الدين مجموعة معينة من الترتيبات السياسية داخل «إطار كوني من المرجعية» ويربط بذلك مجموعة زائلة من علاقات السلطة بنظام كوني أوسع نطاقا[48]. ويكون لذلك تأثير في شرعنة مفاهيم اجتماعية معينة ووضعها ضمن نظام طبيعي دائم.

على الرغم من عدم وجود الأمم في حد ذاتها منذ قديم الأزل، ترجع الأيديولوجيات التي بُنيت على أساسها بشكل كبير إلى الموارد الثقافية للتقليد الديني. ويتضمن ذلك في المقام الأول فكرة «الشعب المختار» الذي يجمعه ماض مشترك ومستقبل أفضل ظاهريا. وتنبع هذه الخاصية الجوهرية للقومية الحديثة من التراث المتفق عليه للديانات الإنجيلية، كما تتشابك أيضا بصورة متكررة مع مفاهيم مثل المهمة الإلهية والانتخاب العرقي وأنواع أخرى من الصور الدينية، مثل وصف الأراضي القومية بأنها أرض الميعاد. ويتم تأييد تلك الأفكار أيضا من خلال الروايات الاجتماعية للتميز والأصالة الثقافية. ويكمن في لُب تلك الأفكار الوطنية إيمان ويقين بأن للمجتمع دورا خاصا في التاريخ البشري، ومن ثم فهو محاط بالعناية والحماية الإلهية. ومع ذلك، فإن مثل ذلك التحيز الإلهي يصبغ بصورة متكررة بالخلاص المشروط، حيث تعتمد مكانة المجتمع الفريدة في تلك الدراما الكونية على سن إرادة الله على الأرض. ويتحتم على المجتمع المختار الارتقاء إلى مستوى الوصايا التي أوصى بها الله بهدف تحقيق العلاقة المتوارثة[49].

هناك عدد من الآثار لهذا النوع من الأساطير العرقية - الدينية. أولا، عند إقامة هوية جماعية، تعمل الأيديولوجيات الدينية على «تناغم (المجتمع) وتمييزه» عن جميع المجتمعات الأخرى[50]. بمعنى أنه يعمل على تأكيد الانقسامات بين الجماعات ويهول من حجم الاختلافات بينها. وإضافة إلى ذلك، يعزز فصل المجتمعات على طول الخطوط القومية (أو العرقية) من الافتراضات الأساسية للطائفية: وهي أن

الجماعـات المعرفة بديانة مشـتركة لديها المصالح الاقتصادية والسياسـية نفسـها (أي العلمانيـة)، بينـما أولئك من ضمن جماعات مختلفة لديهم مصالح عكسـية، وغالبا مـا تكون متعارضة[51]. وبالتالي، فإن المصالـح «العلمانية» لأحد المجتمعات الدينيـة (أو الثقافية) تُفهم على أنها معارضة للمصالـح الخاصة بمجتمعات أخرى تسـير على خطوط متشـابهة. وفي هذا الصدد، تعكس المناشدات الدينية فيما وراء الحـدود القومية - أو ربمـا بتعبير أكثر دقة فيما وراء الحدود الدولية - للنشـطاء الإسـلاميين نوع الطائفيـة الدينية المتأصلة في القوميات الدينية أو العرقية نفسـه. وفي كلتا الحالتين - سواء كانت طائفية محلية أو أحد مظاهر المناشدة الدينية فيما وراء الحـدود القومية - فإن الافتراضات هي وجود مجموعة مشـتركة من المصالح السياسـية لدى المجتمع محل التسـاؤل مسـتوحاة من تراثهم الثقـافي أو الديني المشـترك، ووجـود مصالح متضاربة - وقـد تكون معادية - لـدى جماعات أخرى تنتهج خطوطا متشابهة.

الخاصية الثانية لتلك الأنواع من الأساطير العرقية - الدينية هي افتراضها إمكانية معرفة إرادة الله وفهمها فهما جيدا بواسـطة القيادة السياسـية لإحدى الجماعات المعينة. إن هذا الادعاء (سواء أكان ضمنيا أم واضحا) هو الذي يمنح التبرير المعياري لإثبات الذات السياسي والثقافي. ومن خلال ربط الإجراء السياسي بالغرض الوطني أو الديني، يجد المسـؤولون السياسيون رخصة أخلاقية لما يقومون به من مساع، ييسر ذلك المفهـوم الخاص بأن بعض الزعـماء يتصرفون للمصلحة العامة أو أن سياسـة الحكومة تعكس الوصايا الشـاملة للغرض الديني أو القومي. وسـواء أكانت الدولة أم جماعات المعارضة، فإن المراد من اسـتحضار الدين هو تزويد الأجندات السياسية الخاصة بأي منهم - ومطالباتهم بالسـلطة - بإطار من الشرعية الدينية والأخلاقية. وبمعنـى آخر، فـإن الغرض مـن الانجـذاب إلى الدين الـذي ينتهجه المسـؤولون السياسيون هو تصوير الاهتمامات المعينة لمجموعة ما كأنها تعكس المصلحة العامة للمجتمع والمتسـق بالتالي مع إرادة الله. وعلى النقيض، فإن أولئك ممن يعارضونهم يُصنفون بصفـة عامة على أنهم إما غير وطنيين وإما غير متدينين وإما كلاهما. ومن هذا المنطلق، يسـمح الدين للمسؤولين السياسيين من جميع الأطياف بارتداء عباءة الأصالة الثقافية والحق المطلق لتولي الحكم.

الرؤى المتنافسة للأمة

إن الجـدل بأن القوميات الحديثة هـي نتاج البنية الاجتماعية – وأن الدين هو جزء مهم من تلـك العملية – لا يمدنا بالمعلومات الكافية عن طبيعة تلك الظواهر. ويبدو ذلك مهما نظرا إلى التوجهات المتنافسة الموجودة في كل من الدين والقومية. وعلى الرغم من تعريف النماذج «المدنية» للقومية من خلال مفهوم شمولي (ليبرالي) للمجتمـع السـياسي، تُصنف المتغـيرات «العرقية» من خلال مفاهيـم محدودة أو رجعية. وباختصار، يجسـد هذان النوعان من القوميـة رؤى مختلفة تمام الاختلاف للنظـام الاجتماعي. نجد أن النوع الأول، القومية المدنية أو الليبرالية، يجري تعريفه عادة من خلال التسامح في التنوع والتدويل الشمولي. كما أنه يدرك التباين المتأصل داخل المجتمعات متعددة الأعـراق والديانات وبالتالي يمنح العضوية الكاملة داخل المجتمع السـياسي لجميع من يعيشـون داخل حـدود أراضي الدولـة. وباختصـار، لا ترتبـط الحالة المدنية بالهويـة العرقية. وعلى النقيض، تعمـل الفكرة العرقية أو الرجعية للقومية على تصوير الأمة كأنها كيان عضوي، بحيث يجري تحديد عضويتها بمحل الميلاد. وتُعرّف خصائصها الأساسـية بموجب الأفكار الرئيسية الدينية للمجتمع المهيمن وعناصر أخـرى من الثقافة واللغة والتاريخ. وبالتـالي، يرتبط الوضع المدني بالهوية الدينيـة أو العرقية مع منح الأفضلية لأولئك من المجموعة المهيمنة. ويُنظر إلى الحقـوق الفردية أو حقوق الأقليات على أنها ثانوية بالنسـبة إلى مطالب تقرير المصـير للأغلبية. يُذكر أن مثل هذه النماذج الرجعية من القومية تكون أكثر ميلا إلى استخدام العنف وتصاحبها درجات متفاوتة من التعصب تجاه الأقليات من السكان والرأي السياسي المعارض[52].

يعكـس هـذا التمييز بين القومية المدنيـة والعرقيـة - أو الليبرالية والرجعية - مفهوم كارل بوبر عن المجتمعات «المنفتحة» و«المنغلقة». واتضح شرح بوبر لهذين النوعـين من النظـام الاجتماعي في كتاب «المجتمع المنفتـح وأعداؤه» The Open Society and Its Enemies[53]. ويذكر بوبر أن الحداثة تعرف من خلال توتر قائم بـين اثنين من أهـم الرؤى المختلفة للحياة الاجتماعية. أولهـما هو المجتمع الحر أو المنفتح، الذي يتسـم بالتأكيد على قيم التنوير حول حريـة الفرد والحوكمة الذاتية الديموقراطيـة. ويُعد احترام الفرد، وخاصة قدرته أو قدرتهـا على الانتقاد المنطقي،

هو الأســاس في التنوير، وبالتالي فهو ركن أســاسي من أركان المجتمع المنفتح. وكذلك أيضا مفهوم الحكومة المســؤولة وسيادة القانون والمساواة السياسية والقانونية. من خلال المنظــور الذي اتخذه بوبر، فقد مثل المجتمــع المنفتح قمة الحضارة البشرية التي وجدت في ذلك الوقت فقط داخل الديموقراطيات الغربية. وقد تجسد المجتمع البديل أو المنغلق في النماذج المتنوعة للأنظمة الشمولية (والقومية العرقية) السائدة في مطلع القــرن العشرين. وعُرفت تلك المجتمعــات - بصفتها متأصلة داخل رؤية استثنائية للحياة الاجتماعية - بالهيكل السياسي القبلي أو الهرمي الذي وضع تأكيدا غير متناســب على الســيطرة والطاعة الاجتماعية. ومُنحــت الأولوية للمجتمع على حســاب الفرد، واعتُبر مفهوم الحرية الذي جســدته أنه تعبــير ذاتي جماعي، وليس اســتقلالية الفرد. وســواء كان هــذا المجتمع يتبع الفاشــية اليمينية أو الشــيوعية اليســارية، فإن الخاصية المحددة للمجتمــع المنغلق هي تأكيده على تعزيز الوحدة السياسية من خلال توحيد قسري.

إن هذا الفارق بين المفاهيم والأفكار الليبرالية والرجعية للأمة، والرؤى المنفتحة والمنغلقة للمجتمع - هو محل تساؤل عند أولئك الذين يؤمنون بتعارض أي نوع من أنواع القومية مع متطلبات التعددية. ومن هذا المنطلق، تميل جميع أنواع القوميات نحــو المجتمع الطائفي أو المنغلق، بينما يُذكر أن فكرة القومية الليبرالية تُعد تناقضا في المعنى. ونجد أن الواجب مناقشــته هنا هو إمــا أن يتمكن بعض الأعضاء الذين ينتمــون إلى مجتمعات ثقافية مختلفة من الانخراط بشــكل حقيقي لتحقيق إطار عمل سياسي مشترك، أو أن الهويات الأصلية سوف تفوق باستمرار الشعور المدني أو اللاقومي بالمواطنة. وبمعنى آخر، هل يمكن تشكيل وحدة سياسية حقيقية من التنوع الدينــي أو العرقي، أو هل ســوف تقوم الدولة بالضرورة «بتمييز بعض الممارســات الثقافيــة وتوضيح مســاوئ ممارســات أخرى لمصلحــة الوحدة الاجتماعيــة؟»[54]. وبالطبع، الإجابة هي أن ذلك يعتمد على كل من الفهم الشــائع للأمة والالتزام من جانب الزعماء السياســيين للتكيف مع المجتمعــات المتنوعة. ومع ذلك، أصبح ذلك الجدل مشوشا بحقيقة كون القوميات الليبرالية والرجعية أنواعا مثلى يمكن تصنيفها بصــورة أكثر دقة على أنهــا أقطاب للطيف عن كونها ظواهــر واضحة. وعلاوة على ذلــك، فإن كلا من المفاهيم والأفكار الليبرالية والرجعية للمجتمع تعتبر كامنة داخل

كل المجتمعات السياسية ويصعب وجودها معا، ويعكس ذلك «الازدواجية السحيقة الموجودة داخل كل قومية من القوميات»[55]. وعلى الرغم من أن بعض الأمثلة قد تكون شوفينية بشكل واضح - على سبيل المثال، القومية الصربية التي انتهجها ميلوسوفيتش - وأخرى أكثر تساهلا، فهم جميعا يحتوون على عناصر متبارية تناضل من أجل تحقيق الهيمنة. ومن ثَم، بينما كان من المحتمل أن تكون رؤية الأمة التي دعا إليها جواهر لال نهرو أو الرئيس بيل كلينتون شمولية، فقد كانت المفاهيم والأفكار الخاصة بالأمة محل خلاف مستمر مع النماذج الأكثر قصرا والتي شجعها أفراد من داخل المجتمع.

يرتبط الدين بهذا النقاش لأن التفسيرات المختلفة للتقاليد الدينية ترشد تلك الرؤى المتنافسة داخل الأمة أو المجتمع. وعلى سبيل المثال، توفر التفسيرات الليبرالية أو العصرية للدين أساسا للنموذج الشمولي أو المدني للقومية مجسدا المجتمع المنفتح الذي صوره بوبر، ويعتمد هذا الفهم للدين على الطبيعة غير المؤكدة للعقيدة وقابلية البشر للخطأ عند تفسير الكتاب المقدس أو إرادة الله بشكل دقيق. وبالتالي ينظر المفسرون الليبراليون للدين إلى التقليد الخاص بهم باعتباره حقيقة مجازية وليست حرفية، ويشككون في كل نماذج التشدد العقائدي والمزاعم الاحتكارية بشأن الحقيقة الدينية. وهناك تأكيد متزامن على استخدام المنطق عند فهم التقليد الديني وإعادة تفسير معنى الكتاب المقدس لمصلحة سياق معاصر. وفي العُرف الليبرالي أو العصري، تُمنح أولوية أكبر لضمير الفرد. حيث نجد أن أولئك ممن يعترفون بأنه لا أحد يمتلك حصريا الحقيقة المطلقة على أتم استعداد لتحمل التنوع والتعددية في الأمور المتعلقة بالعقيدة. ومن هذا المنطلق، يجري إبعاد الدين عن مضمار الضمير والنظر إليه كشأن خاص وليس عاما. وقد تأثر هذا المنظور للدين بشكل كبير بالتنوير، ويبدو متسقا مع الاستعداد لتهيئة الفرد للتوافق في الأمور الخاصة بالضمير وحرية الفكر.

ومن الجانب الآخر، فإن التفسيرات الرجعية أو المحدودة للدين يصاحبها بشكل أكبر نوع القوميات العرقية التي أشار إليها بوبر عند حديثه عن المجتمع المنغلق. يشمل ذلك التفسيرات المحافظة دينيا أو الأصولية أو التفسيرات الأخرى للدين التي تتخذ قدرا أكبر من الفهم الحرفي لعدد مختلف من التقاليد. وتؤكد هذه التفسيرات

في طياتها على الاعتراف بالوحي والتمسك بكل ما جاء حرفيا داخل الكتاب المقدس واعتقادا بأن الدين يجري تعريفه من خلال إطار عمل معنوي ثابت وقابل للتطبيق في يومنا هذا بنفس درجة تطبيقه منذ خمسمائة أو ألفي عام. وتميل التوجهات الرجعية للدين أيضا نحو الاعتقاد بأن فهمهم للتقليد (وفهمهم فقط) هو الصواب والصحيح وانعكاس لإرادة الله. إن مثل هذا اليقين الديني يقلص من نزعة التسامح، حيث يُنظر إلى الرؤى والآراء المختلفة على أنها إما هرطقة (عقيدة غير صحيحة) أو ارتداد عن الدين (افتقار للعقيدة)[56]. ولهذا، فإن مضمار ضمير الفرد يحاط بعدد كبير من التفسيرات الرجعية للدين، وهناك تأكيد أكبر على الامتثال في الشؤون التي تختص بالعقيدة. ويمتد هذا التعصب إزاء الآراء البديلة إلى الرأي السياسي المعارض، حيث يُصنف أولئك ممن يعارضون رغبة المجتمع (أو المتحدثون الذين نصبوا أنفسهم عنوة نيابة عن المجتمع) على أنهم غير وطنيين أو خونة، أو أعضاء من المجموعة يعرفون بكراهيتهم لأنفسهم.

وبالتالي، فإن الصراع من أجل تعريف الأمة يتضمن كلا من الخلاف السياسي على طبيعة النظام الاجتماعي والنزاع الديني حول تفسير تقليد مشترك. وسواء كانت حروب الثقافة في السياسة الأمريكية، أو الجدل «العلماني - التكاملي» في مصر، أو الصراع القديم لتعريف الأمة الهندية، فإن الآراء المتنافسة لكل من الدين والمجتمع ترشدها في الغالب أوجه الجدل الأيديولوجي. وعلى الرغم من النظر إلى الخلاف الأكثر اتساعا على أنه مسألة نظام اجتماعي، فإنه يتضمن أيضا أوجه جدل حول العلاقة السليمة التي تربط الدين بالسلطة السياسية، والرغبة في التسامح مع أوجه الفهم البديل للدين أو العقيدة الأساسية، فضلا عن منح المعاملة المتساوية في المجال العام. وعلاوة على ذلك، تحمل تلك الخلافات الأيديولوجية مغزى مباشرا فيما يختص بالتوازن ما بين حقوق الأقليات وما تفضله الأغلبية، فهي بالتالي تثير بعض الأسئلة الأساسية عن التسامح والتساوي في المعاملة. هل يجب على مؤسسات الحياة الاجتماعية عدم التمييز في الشؤون التي تتعلق بالدين والأخلاق، أو هل هناك سبب شرعي وراء منح الامتيازات لبعض المعتقدات (أو الجماعات) على حساب الآخرين؟ في هذا الصدد، صار أولئك الذين يدعمون رؤية شمولية للدين والأمة على خلاف ثابت مع أولئك الذين يؤيدون وضعا أكثر محورية لمصلحة ديانتهم أو هويتهم.

إن التنافس ما بين هذه الرؤى المختلفة للدين والنظام عبارة عن خاصية محددة – ودائمة – للحياة السياسية الحديثة، ويبدو ذلك واضحا في بداية الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، عندما وجد زعماء الدول حديثة الاستقلال مثل مصر والهند أنفسهم بصدد حكم مجتمعات لا تتفق حدودها القومية مع الواقع العرقي أو الديموغرافي على الأرض. وكان التحدي المحوري آنذاك عبارة عن خلق هوية وطنية ونظام سياسي لا يرتكز على إقصاء بعض المجتمعات أو الوضع التمييزي لأخرى. وكان هذا التحدي – ورد الفعل الموازي – هو ما أطلق عليه كليفورد جيرتس «الثورة التكاملية»[57]. وجب على الثورة التكاملية – في المقام الأول – خلق «ولاء شامل (سياسي) بإمكانه تخطي الولاء الأصلي للانتماء العرقي والانتساب الديني والهوية اللغوية»[58]. ومن دون وجود بعض الأساسيات المتعارف عليها للحياة الاجتماعية – التي تضم الحد الأدنى من فكرة الهوية المشتركة - فسوف يتسبب التنافس ما بين الطوائف في تمزيق تلك الدول الوليدة إلى أشلاء. وقد سعى بعض الزعماء مثل نهرو، عند إدراكه هذه الحقيقة، إلى إخماد النزاع الطائفي من خلال بناء قومية شمولية جسدت «سياسة مدنية تهدف إلى حل وسط بدائي»[59]. وقد كانت هذه الاعتبارات نفسها وراء إقرار دستور علماني عند تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية منذ قرنين من الزمان تقريبا.

مع ذلك، يظل إرساء مثل هذا الحل الوسط بمنزلة تحدٍ، فنحن الآن بصدد مناقشة الجدل المستديم حول ما إذا كان من الجائز تعريف المجتمع (وبالتالي الأمة) على طول خطوط دولية – ومتضمنة للتنوع – أم أنه ينبغي منح الأسبقية للهوية الدينية والعرقية التي للأغلبية داخل مؤسسات الدولة القومية. ويعتبر هذا التساؤل واضحا في هيئة ما إذا كان من الضروري تعريف الأمة من منطلق ديني أو علماني. ونجد أن النماذج المدنية للقومية تنم عن إطار عمل سياسي ضمني يجري تحديده بناء على خطوط علمانية – هي في الأصل محايدة دينيا – بينما لا تمنح الدولة أفضلية لدين أو مجتمع واحد على حساب الآخرين. وبدلا من ذلك، قد يكون من المحتمل وجود نظام اجتماعي محدود سبق له الاعتراف بالثقافة التاريخية للمجتمع، الذي يتميز بالغلبة والسطوة مادامت مؤسساته غير منحازة بطبيعتها، خاصة فيما يتعلق بالدين. وعلى النقيض، فإن أولئك الذين يناصرون رؤية عرقية

للقومية يجادلون بضرورة وجود علاقة أكثر اتساقا ما بين الدين والسلطة السياسية لمصلحة إشباع الرغبات الذاتية للأغلبية من السكان. وعلاوة على ذلك، بما أن البعض يعتقد أنه لا يمكن تحقيق الفضيلة من دون وجود الدين، فهناك دور أساسي للدين في الحياة العامة لديه القدرة على مداواة العلل التي يعاني منها المجتمع الحديث. أما بالنسبة إلى هؤلاء النشطاء فإن المشروع العلماني عبارة عن خيانة لكل من العقيدة والأمة، كما هي الحال التي تجسدها القومية المدنية[60].

الدين والعلمانية والنظام الاجتماعي

يظل هذا الصراع على تعريف الأمة بمنزلة خاصية محورية للسياسة الدينية المعاصرة. وكما كان الأمر في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، يواجه النخب السياسية في يومنا هذا تحد لإقامة مجتمع وطني يحتوي على تنوع ديني وعرقي وعنصري. ومع ذلك يظل إيجاد توازن ما بين مطالب الأغلبية لتأكيد الذات ومخاوف الأقليات من عدم المساواة في المعاملة أمرا محددا للسياسة القومية والدينية في يومنا هذا. وعلى الرغم من أن المفاهيم والأفكار الشمولية للنظام الاجتماعي - ألا وهي مفاهيم وأفكار القومية المدنية أو الإقليمية - تهدف إلى التخفيف من حدة التوترات ما بين المطالب المتنافسة لمجتمعات الأغلبية والأقلية، تميل الرؤية العرقية للقومية (أو الطائفية) المعاصرة إلى مفاقمة آثارها. وعلاوة على ذلك، تتجه المفاهيم المحدودة للدين والمجتمع نحو تشجيع تطبيق داروينية اجتماعية فظة، حيث تأتي مكاسب إحدى المجموعات على حساب مجموعة أخرى. وبدلا من توفير سياق يعمل على دمج هذا التنوع، يظل ذلك النوع من السياسة الدينية المحدودة مصدرا للانقسام.

جرى تشويه الجدل الدائر ما بين تلك المفاهيم والأفكار المختلفة للنظام الاجتماعي نتيجة للعديد من حالات سوء الفهم. ولعل أكثر المشكلات شيوعا هي الافتراض أن القومية العلمانية هي في الأصل مضادة للدين ومعادية له. إن هذا التفسير للتقليد العلماني يرى العلمانية على أنها عقيدة أخلاقية ذات توجه عقلاني وتركز على الأمور الدنيوية فحسب. كما يخلو هذا الفهم للعقيدة من أي إشارة إلى الله، وبالتالي يميل نحو التساوي مع الإلحاد أو يُنظر إليه على أنه معاد للعقيدة الدينية أيا كان نوعها. ومع ذلك، يختلف ذلك التفسير للعلمانية مع المفهوم الذي

جـرى توضيحه ســابقا. وكان من المفترض أن تعمل العلمانية منذ نشـأتها وبصفتها مشروعا سياسيا على عدم التفرقة في الأمور المتعلقة بالعقيدة، حيث أوجبت ببساطة فصل الســلطة الدينية عن الســلطة السياســية. وتعكس هذه التفسيرات المختلفة للعلمانية دافعين متنافسين من حيث المفهوم: أحدهما يسعى إلى القضاء على الدين مــن المجال العام بينما يحاول الآخر تهيئة عــدد متنوع من وجهات النظر في الأمور التــي تتعلق بالعقيدة الأساســية[61]. وكان كلا الدافعين واضحا من خلال الممارســة عــلى الرغم من أن الأخير كان يحظى بأهمية أكبر تاريخيا. لقد طالب التنوع الديني للمجتمع بعدم منح أي ديانة معينة (أو ملة) وضعا تمييزيا داخل مؤسســات الدولة على حســاب أخرى، ويمكن الإشــارة والرجوع إلى تعاليم أحد الأديان داخل المضمار العام - وبالطبع ســيُرحب بذلك - لكن على ألا يُستخدم لتبرير إقصاء مجتمعات أو أفكار دينية أخرى.

على الرغم من ذلك، أفاد كل من نشطاء الدين والنقاد الأكاديميين بأن التوجهات المحــدودة للتقليد العلماني هي التي كانت مســيطرة على مــدار التاريخ الحديث. وأيا كانت النوايا، فقد اســتُخدمت الأعراف العلمانيــة لمحو الدين من الإطار العام، وليس للتكيف معه. على ســبيل المثال، ذكر بعض النقاد مثل أشيسناندي وتي . ان. مادن أن الدول (على الأقل الدولة الهندية) قد ســقطت في فخ «الأصولية العلمانية» ورفضت الاعتراف بالأســلوب الذي يتخذ من الدين مرشــدا شرعيــا للحياة البشرية والمجتمع. وتردد صدى هذه المناقشــات بواســطة نشــطاء الدين داخل العديد من التقاليــد والأعــراف المتنوعة. وعلى نحو مشــابه، ذكر وليم كونــولي أن العلمانية - بالممارسة - قد نصبت نفسها حكما متسلطا (ومتعصبا) للحقيقة في العالم الحديث. ومن خلال محاولة القضاء على الدين بشــكل كامل - وعن طريق تحويل العلمانية إلى رؤية عالمية مجملة - ســاهمت سياسات الدول من دون قصد في هذا النوع من التشدد والتعصب الديني الذي كانت في الأصل تنوي تجنبه[62].

هناك ســوء فهم آخر في أوجه الجدل المشــار إليها يكمن في الافتراض أن الدين يبدو بالضرورة معاديا للطبيعة الشــمولية للمجتمع المنفتح. وكما جرت الإشارة إليه من قبل، تعمل التفسيرات المختلفة للعقيدة الدينية على إرشاد الرؤى المتنافسة عن الأمة والهوية القومية، بعضها شــمولي والآخر محدود. وعلاوة على ذلك، يميل تفسير

الدين الذي يجري تأييده نحو التأثير على السلوك السياسي المقابل للقيم المرتبطة بالمفاهيم والأفكار المنفتحة والمنغلقة للمجتمع. على سبيل المثال، ترتبط عادة الآراء الليبرالية أو العصرية للدين بالمفاهيم التعددية للمجتمع (بما في ذلك العلمانية الشمولية)، بينما تميل التفسيرات الرجعية أو الطائفية أو الأصولية للدين نحو اعتناق مفاهيم وأفكار تتصف بمحدودية أكثر للنظام الاجتماعي، وبالطبع هناك بعض الاستثناءات لذلك. فعلى سبيل المثال، روجر وليمز، الزعيم البروتستانتي من القرن السابع عشر، فعلى الرغم من كونه محافظا من الناحية الدينية، فإنه أيد معتقدات بديلة وتجنب صلة الربط المتسقة ما بين الدين والدولة[63]. وقد عكس ذلك مخاوفه من تأثير السياسة على الدين وبيّن الانقسامات داخل التقليد البروتستانتي حول الخلط ما بين السلطة الدينية والسياسية. وبأسلوب مشابه للأسلوب الذي انتهجه جون لوك في كتابه «رسالة بشأن التسامح» A Letter concerning Toleration، اعتقد وليمز أن الحاكم لا يملك السلطة الشرعية لتحديد الأمور المتعلقة بالضمير. وبالتالي، وبصفتهما مسيحيين صالحين، اضطر كل من لوك ووليمز إلى حماية حرية الضمير من تطفل السلطة السياسية. وفي هذا الصدد، أيد الدين المحافظ رؤية ليبرالية للنظام الاجتماعي عملت على تقييد السلطة السياسية.

التصوير الأكثر دقة للانقسام الديني - العلماني إذن يميز ما بين أربعة تفسيرات مختلفة للنظام الاجتماعي، ويعكس كل منهم الأسلوب المختلف الذي اتبعه الدين والعلمانية لإرشاد الرؤى المتنافسة من المجتمع. ويتضمن ذلك المفاهيم والأفكار الشمولية لكل من الدين والعلمانية («الدين المدني» والعلمانية المتسامحة، على التوالي) بالإضافة إلى المفاهيم والأفكار المحدودة للدين والعلمانية (القومية الدينية والأصولية العلمانية، على التوالي). وبالتالي، فإن تصنيفا بسيطا قد يربط التفسيرات الشمولية لكل من الدين والعلمانية بالمعايير العالمية للهوية القومية. وعلى النقيض، تميل التفسيرات المحدودة (الرجعية أو الطائفية) للدين والعلمانية نحو الربط الأكثر اتساقا مع المفاهيم والأفكار المنغلقة للمجتمع[64] (انظر الشكل رقم 1). وهكذا، يميل التفسير الليبرالي للدين بشكل أكبر نحو التفسير العالمي للهوية القومية، بينما يُعتبر أولئك الذين يدعون تحليهم بفهم فريد للقداسة أكثر عرضة لإرساء موقف مميز لمصلحة هويتهم الدينية أو الطائفية. والنقطة الرئيسية هنا هي عدم وجود أي شيء متناقض ما بين الدين ومطالب

الثورة التكاملية؛ بل يتعلق الأمر بكيفية تفسير أحد التقاليد الدينية (أو العلمانية الرسمية)، وهل سيسمح ذلك بتطبيق سياسة الحل الوسط.

(الشكل رقم 1)

مفاهيم وأفكار النظام الاجتماعي		
	شمولي / منفتح	محدود / منغلق
ديني	قومية ليبرالية أو مدنية	قومية رجعية أو طائفية
علماني	علمانية شمولية	أصولية علمانية

من الضروري أيضا إعادة النظر في الأسلوب الذي سلكه السياسيون لدعم أو معارضة تلك التفسيرات المختلفة للدين والرؤى المقابلة للنظام الاجتماعي. وقد يكون المسؤولون بالدولة علمانيين في التوجه ويستخدمون الدين بهدف تبرير توليهم الحكم. ومرة أخرى، يُشار عادة إلى ذلك بالوظيفة الكهنوتية للدين، وتُعرف على أنها استخدام الدين لدعم أحد الأنظمة السياسية. وعلى نحو مشابه تستخدم جماعات المعارضة (بالإضافة إلى الإصلاحيين من داخل مؤسسات الدولة) الدين لتوجيه النقد للترتيبات السياسية الحالية من خلال معارضة الأساس المعياري لهذا النظام، ويشار إلى هذا على أنه الوظيفة النبوئية للدين. ومن خلال «محاربة الأمة» على هذا النحو، تسعى جماعات المعارضة إلى تحدي السلطات الحالية وطرح مطالبها الدينية والسياسية باعتبارها مطالب بارزة. وفي كل مطلب يستخدم السياسيون - سواء كانوا حكوميين أو معارضين - تفسيرات متنوعة للدين بهدف ربط مطلبهم بتولي السلطة في إطار ثقافي ومعياري.

على الرغم من ذلك، هناك تباين ملحوظ ما بين هذه الأساليب المختلفة للخطاب الديني وعلاقتها بمختلف المسؤولين السياسيين. كما أنه ليس بالضرورة أن تكون الدول علمانية، لا يوجد هناك ارتباط مباشر بين الدين المحافظ والدعم الممنوح لسلطة الدولة. وعلى نحو مشابه، لا توجد هناك صلة مباشرة ما بين الدين الليبرالي وسياسة المعارضة. لكن، تميل التفسيرات الليبرالية للدين نحو دعم المفاهيم والأفكار الشمولية للنظام الاجتماعي، بينما يرتبط الدين المحافظ عادة بالمفاهيم

والأفكار المحــدودة للنظام[65]. ونتيجة لذلك، منح الديــن الليبرالي في بعض الأحيان تأكيــدا كهنوتيــا لأحد الأنظمة السياســية (على ســبيل المثال في أثنــاء العصر الذي أعقب الحــرب العالمية الثانية)، بينما في أحيان أخرى عمــل على معارضة الترتيبات السياســية القائمة. وبالمثل، فإن التفســيرات المحافظة للدين، بينما ارتبطت تاريخيا بالأيديولوجيات القائمة، استخدمت أيضا في معارضة سياسات الحكومة.

مــا هو أحــق بالحديث عنــه في كل حالة هو مفهوم النظــام الاجتماعي الذي يســانده الدين أو يعارضه. وعلى سبيل المثال، اعتمدت النخب في الدول على الدين الليــبرالي والأعــراف والتقاليد العلمانية لدعــم برامجهم العصريــة في أثناء حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. ومع ذلك، فقد تبنوا في السنوات اللاحقة خطابــا دينيا أكثر تحفظا عندمــا تحولت أهدافهم من إصــلاح تقدمي إلى الحفاظ عــلى الوضــع القائم. وعلى نحو مشــابه، كان الدين الليبرالي بمنزلة وســيلة معروفة لجماعــات المعارضة لتأييد تغيير اجتماعي وســياسي تقدمي، وقــد كان هذا واضحا داخل حركة الحقوق المدنية بالولايات المتحدة الأمريكية وحركة الاســتقلال الهندية مطلع القرن العشرين. وفي كلتا الحالتين، قدم الدين الليبرالي مساندته ودعمه لرؤية الحياة الاجتماعية التي كانت أكثر شمولية مقارنة بالنظام السائد.

من ناحية أخرى، اســتُخدمت التفســيرات المحافظة أو الرجعية للدين بواســطة جماعات المعارضة لتحقيق عدد متنوع من الغايات، على الرغم من أنه جرى توظيفها في الغالب داخل المعارضة لخدمة برامج التغيير الاجتماعي التقدمي. على سبيل المثال، كان المســؤولون السياسيون الأصوليون والمحافظون هم الأكثر اعتراضا على الرؤية العلمانية التي تبنتها نخــب الدولة منتصف القرن العشرين واحتكموا إلى التفســيرات الرجعية للديــن حفاظا على الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي. وعلى نحو مشــابه، اســتخدم المســؤولون بالدولــة الأيديولوجيات المتأصلــة في الدين المحافظ للدفــاع عن النماذج الحالية للســلطة الاجتماعية والسياسية (مثل تلك التي نوقشت من قبل). وأخيرا، وفر أحد المتغيرات الرجعية (أو المحافظة) للدين - على الأقل داخل منطقة الشرق الأوسط - نقدا راديكاليا للظلم الاجتماعي ومهد للجاذبية الثورية لقوميات العالم الثالث حتى إن ظــل ما جاء فيه لمصلحــة الحياة الاجتماعية قصريا وهرميا. ويعكس هذا النوع من الأصولية الإســلامية الانحياز المناهض للغرب الذي يربط بين الرؤى الليبرالية والعلمانية

للنظـام الاجتماعي وبين التغريب والهيمنة الغربية المسـتمرة. وعلى هذا النحو، تظل طائفية في توجهاتها على نحو كبير، على الرغم من توجهها النبوئي.

إن الفكرة الرئيسية لهذا التصنيف هي ميل التفسيرات الرجعية للدين نحو دعم النماذج الهرمية والمحدودة للنظام السـياسي - بمعنى آخر الرؤى المنغلقة للمجتمع - بينما تتجه التفسيرات الليبرالية للدين نحو دعم متطلبات المجتمع المنفتح. ويبدو أن تلك هي الحالة سـواء كانـت الدولة أو المعارضة هي التي تقوم بتشـجيع تلك التفسـيرات المعينة للدين والأمة. وبالتالي، ليس بالـضرورة أن تكون الدول علمانية أو مؤيدة لنماذج شـمولية من المجتمع عـلى الرغم من الالتزامات التي قد يكونون تعهـدوا بها في الماضي. وبالمثل، من المحتمل أن يكون المسـؤولون الدينيون مؤيدين للتغيير التقدمي بقدر كونهم مدافعين عن وضع راهن من القصاص. وعلى الرغم من قيام التفسيرات المختلفة للدين بإرشاد الرؤى المتنافسة للنظام، فإن أيا من الدول أو المعارضات لا يرتبط على نحو ثابت بنوع واحد أو خلافه. ومن ثَم، يمكن الاطلاع على تفسير أكثر دقة للسياسة الدينية المعاصرة في الشكل رقم 2.

الشكل رقم 2

المواقف تجاه النظام الاجتماعي		
تفسير الدين	المسؤولون السياسيون	
	الدولة	المعارضة
ليبرالي	تقدمي[66] (وشمولي على نحو كبير).	حركات اجتماعية تقدمية لا تلجأ للعنف[67] (شمولية على نحو كبير).
رجعي أو طائفي	هرمي[68] (ومحدود على نحو كبير).	حركات أصوليـة[69] (محدودة على نحو كبير).

بناء الحداثة

الخلاصـة التي يمكن اسـتنباطها من هـذا التحليل هي أن ظهـور الدين داخل السياسـة المعاصرة يُعد متغيرا على نحو كبير. فعلى الرغـم من إمكانية دعم الدين لهياكل السـلطة الحالية, فهو يوفر أيضا قاعـدة لصالح الإصلاح الاجتماعي. وفي كلتا

الحالتـين، لا يبدو الدين بالضرورة ليبراليا أو رجعيا. على العكس، تضمن تفسـيرات مختلفـة للتقليد الديني الرؤى المختلفة للحياة الاجتماعية، وبالتالي تضمن سياسـة مختلفـة. وهناك خلاصة ثانية ومرتبطة بالأولى، وهي أنـه ليس بالضرورة أن تكون الحداثة أو الدول علمانية أو ليبرالية، على العكس، فإن الدول بإمكانها تشجيع رؤية محدودة للدين والمجتمع أو عكس ذلك. وحتى داخل الغرب العلماني على نحو ظاهر، تقوم الدول عادة باستحضار الدين والوطنية من أجل غرس الولاء التام والمطلق على نحو نموذجي للمجتمع المنغلق. ومن هذه النقطة، تنحرف الرؤية الأساسية للسياسة الدينيـة الحديثة, فهي تفترض أمرا بديهيـا بتعريف الحداثة – الحداثة الغربية على وجـه الخصوص – من خلال معايـير التنوير لحرية الفرد والحوكمة المسـؤولة بدلا من معاملتها على أنها مطلب يتطلب الدراسـة. علاوة على ذلك، وبافتراض علمانية الحداثة، تقبل أيضا الرؤية الأساسـية على نحو ظاهري الادعاء المتعلق بأن الأصولية الدينية هي إما رفض الحداثة أو – في شـكل أقل تعصبا – حيدة وشـذوذ عن العالم الحديث. ولا يصمد أي من تلك الافتراضات لفشـلها في إدراك الطبيعة المتغيرة لكل من الحداثة والدولة القومية.

وعلى نحو مشـابه، فإن الدين، ومن خلال تعريفه، لا يُعتبر محدودا أو مناهضا للحداثة. على النقيض، وكما نوقش من قبل، فهناك بعض التفسـيرات للدين تتوافق مـع قيم التنوير لمذهـب الفردية والمنطق والرأي المعـارض، حتى لو لم تتفق بعض التفسـيرات الأخرى معهـا. ومع ذلك، فأي منهما هـو بالتعريف «حديث» بقدر ما يمثل جهدا لإعادة تفسير التقليد الديني للفترة المعاصرة. إذن، يتم إرشاد أوجه الجدل بخصـوص كيفية تعريف الأمة من خـلال القراءات المختلفة للتقليـد الديني التي تمثل جوانب متنافسـة من الحداثة. على سـبيل المثال، هنـاك جذور للفهم العالمي للقومية والهوية داخل كل من الفهـم الليبرالي للعقيدة الدينية وداخل فكر التنوير الأوروبي. وبمعنـى آخر، يرتبط الديـن الليبرالي بالمجتمع المنفتـح الذي وصفه بوبر وبالفهـم الذي لا يدعـو إلى التمييز للعلمانية. وبالمثل قد تكـون القوميات العرقية والدينية شـوفينية ومتناقضة مع معايـير التنوير ولكنها لا تمثل بالضرورة تراجعا إلى التقليد. وفي الواقع، تجسـد هذه الأيديولوجيات الطائفية فهما معينا للحداثة، على الرغم من أنها مستوحاة بقوة (وعلى نحو انتقائي) من التقليد الديني.

وتعتبر هذه النقطة الأخيرة مهمة على وجه التحديد خاصة فيما يتعلق بالجذور الحديثة لمذاهب الأصولية الدينية المعاصرة. وطبقا لما يوضحه هذا الكتاب، ظهرت الأيديولوجيات والتنظيمات التي صاحبت مذاهب الأصولية الحديثة فقط أثناء العشر سنوات الأولى من القرن العشرين. وطوال تلك الفترة, سعى بعض النشطاء الإسلاميين مثل حسن البنا ومولانا المودودي(*) وبعض أتباع الطائفية الهندوسية مثل في.دي سافركار إلى تقنين التقاليد الدينية المختلفة والمتناقضة وتحويلها إلى مجموعة أفكار ومبادئ أكثر تنظيما. وقد جرى بالفعل تنفيذ ذلك عمدا بهدف تكيف التقليد الديني في شكل سياق حديث. علاوة على ذلك، كان المحرك الرئيسي سياسيا. وعن طريق إعادة تفسير التقليد الديني، حاول هؤلاء النشطاء الأوائل وضع نموذج من التنظيم الاجتماعي له القدرة على تحدي الهيمنة الأوروبية داخل مجتمعاتهم. وبالتالي, فقد رأوا في عملية الإنعاش الديني استردادا لمجتمعهم السياسي ووسيلة فعالة لتوجيه التحدي للقوى الغربية. وعلى الرغم من ذلك، وفي الوقت الذي دعا فيه أولئك النشطاء إلى «عودة إلى الدين» وتفعيل دور أكبر للدين داخل الحياة العامة، فقد كان فهمهم للدين انتقائيا على نحو هائل ومشبعا بشكل كبير بالأفكار الوطنية. وبمعنى آخر، كانوا بصدد إعادة بناء التقليد الخاص بهم عن عمد داخل إطار عمل وطني. وتضمنت الأيديولوجيات الناتجة إشارات إلى «العصر الذهبي» وأساطير الشعب المختار ومطالب لتقرير المصير. ومن خلال تكوين هوية دينية كانت أكثر وطنية وتماسكا على نحو واضح، فقد تمنوا أيضا أن يجعلوها أكثر وحدة وأكثر توكيدا وبالتالي أكثر تأثيرا. وعلاوة على ذلك، كانت رؤاهم عن المجتمع السياسي رؤى طائفية: حيث منحت امتيازات للأغلبية الدينية - أو على الأقل المندوبين عن مجتمع الأغلبية الذين نصبوا أنفسهم عنوة - وتضمنت عداء صريحا للأقليات والليبراليين وآخرين ممن يُطلق عليهم أعداء التقليد[70].

تأثر أيضا هؤلاء الأصوليون الأوائل بالمنافسة الأيديولوجية التي حددت الفترة الزمنية ما بين الحرب العالمية الأولى والثانية داخل أوروبا، حيث انجذب البنا وسافركار وغيرهما من النشطاء داخل العالم المُستعمر إلى المفاهيم الفاشية الأساسية عن الأمة والأفضلية التي منحتها للجماعة على حساب الفرد. وشكلوا أحزابهم السياسية على

(*) أنشأ حسن البنا جماعة الإخوان المسلمين في العام 1928، أي بعد السنوات العشر الأولى من القرن العشرين، ومن بعده ظهر في الهند أبو الأعلى المودودي [المترجم] .

نهج التركيب التنظيمي للفاشـيين في إيطاليا وألمانيا نفسـه وأعـادوا كتابة تاريخهم القومي بأسـلوب يعبر عن مفاهيم الهوية الطائفية. ومـع ذلك، لم تكن الحداثة في حد ذاتها هي العدو الذي صوره هؤلاء النشـطاء الأوائل بل كانت الكوزموبوليتانية التي تبنتها الليبرالية الغربية وزعماء الدين المعتدلون داخل مجتمعاتهم. وباختصار، تمكن هؤلاء الأصوليون الدينيون الأوائل من تبني طائفية القومية العرقية ومعارضتها لمعايير وأعراف التنوير للمجتمع المنفتح.

تعارضت هذه التفسيرات الأصولية لكلٍ من الدين والمجتمع مع التفسيرات التي سعت إلى وضع رؤية ليبرالية أو شمولية للحداثة، ولهذا السبب حرضت أوجه الجدل التـي ميزت الفترة الزمنية لمنتصف القرن العشرين داخل مصر والهند (بالإضافة إلى الولايات المتحدة) طائفية الأصولية الدينية ضد البديل العلماني والليبرالي. وعلى الرغم مـن أن أوجه الجدل تضمنت عادة الجدارة النسـبية لإقامة دولة دينية وخلق دور مناسب للدين داخل الحياة العامة، فقد كان الأمر الرئيسي هو كيفية تعريف الأمة. أيد الوطنيون المتدينون دورا أكثر مركزية ووضوحا لمصلحة تفسـيرهم للدين داخل الحياة العامة، وهو دور استوجب أيضا وضع مكانة تفضيلية لأعضاء المجتمع الديني المهيمن. وفي هذا السياق، جرى النظر إلى الإحياء الديني كخطوة أولى لتمكين أغلبية المجتمع. ومن زاوية أخرى، عمل نشـطاء الدين الليبراليـون والمفكرون العلمانيون جنبـا إلى جنب للتصدي للطائفيـة الدينية وتعصبها المتـوارث، فمن وجهة نظرهم سـوف تؤدي إقامة دولة دينية إلى تهميش الأقليات وغرس بذور الخلاف الاجتماعي والديني. ومن ثَم، قامت هذه المجتمعات بتكرار الانقسامات التي تمت في أوروبا ما بين الأنظمة النقابية للتنظيم الاجتماعي والبديل الليبرالي.

كان النجـاح المحدود للطائفية في منتصف القـرن العشرين نتيجة لمعارضة زعماء الدول ومساعيهم في تشجيع رؤية علمانية للحداثة. وعلى وجه التحديد في أثناء حقبتي الخمسـينيات والستينيات من القرن الماضي، كان المسـؤولون بالدولة هم من عبَّر عن الرؤية التقدمية للتنمية القومية ورأوا في القومية العلمانية وسـيلة لدمج عدد مختلف من المجتمعات وتكوين حياة سياسية مشتركة. وناشدت هذه النخب السياسية الرئيسية الدين الليبرالي لدعم التفسـير المدني للقومية ولم يتوانوا في اسـتخدام الآليات الإجبارية للدولـة ضد أنصار الطائفيـة الدينية. وعلى الرغم من إمكانيـة النظر إلى إطار العمل

السياسي الشمولي على أنه رد فعل عملي لتحدي التنوع، فقد كان أيضا محوريا بالنسبة إلى البرنامــج العصري المتعلق بالتنمية القوميــة. وقد ارتبط الدين بماض رجعي، داخل مصر والهند على وجه التحديد، حمل في طياته خطرا مســتمرا من الانقســام الطائفي. على سبيل المثال، خشيت الهند إبان فترة الزعيم نهرو من الطائفية الدينية التي هددت حياة نحو نصف مليون شــخص أثناء التقسيم في العام 1947، والتي استمرت في تهديد الديموقراطيــة الهشــة للدولة. وبالمثل في مصر، نُظِر إلى الديــن المحافظ على أنه عقبة لنوعية الإصلاح الاقتصادي والســياسي التي تمنى عبدالناصر تنفيذها. وقد أُفسد إسلام جماعة الإخوان المسلمين ورجال الدين (العلماء) - من وجهة نظر عبدالناصر - نتيجة لاتصالهــم بالنخب الرجعية. وبالنســبة إلى أولئك المســؤولين العصريين بالدولة، كانت العلمانية بمنزلة متطلب أساسي لكل من الحرية والتنمية.

كان ذلــك هو الاتجاه الذي أرشــد افتراضات نظريــة الحداثة بالإضافة إلى فكرة علمانية الدول العصرية من حيث التعريف. ويمكن فهم ذلك الافتراض بسهولة لأنه عكــس روح الزمن. في أثناء فترة منتصف القرن العشرين، عمل الزعماء السياســيون حول العالم باجتهاد لترسيخ الأعراف والتقاليد العلمانية داخل مؤسسات الدولة وقاموا بتشــجيع رؤية للتنمية القومية تجاوزت حد الخــلاف العرقي والديني، كما انجذبوا أيضا إلى الدين الليبرالي والأعراف العلمانية بهدف إجازة هوية وطنية أكثر شــمولية. وفي أثناء هذه الفترة، اعتُــبِرت الحداثة علمانية، وصاحبها برنامج للتغيير الاجتماعي التحــرري، وقد بدا ذلك واضحا في البرامج العصرية للهند ومصر بالإضافة إلى برنامج الاتفاق الجديد وسياسات المجتمع الكبير داخل الولايات المتحدة الأمريكية. وفي كل من تلك الأمثلة، التزمت سياســة الدولة - على الأقل من الناحية النظرية - بالعدالة الاجتماعية، وعدم التمييز، والارتقاء بمســتوى معيشة الفقراء. ورأى المفسرون آنذاك في هذا الاتجاه «تلاشيا للمجتمع التقليدي» وظهور حداثة جديدة وعلمانية متقدمة اقتصاديا وداعمة لأفكار وأهداف ما بين المنتصف واليسار سياسيا[71].

عــلى الرغم من ذلك، لم تختف أوجه الجدل حــول الدين من الحياة العامة ولم يتلاشَ الصراع حول تعريف الأمة. على النقيض، فقد ظهر مرة أخرى أثناء فترة أواخر القــرن العشرين حيث جــرى إحياء أوجه جدل قديمة من حين إلى الآخر حول الدور المناســب للدين في الحياة العامة والتوجه الصحيح - ســواء أكان علمانيا أم دينيا -

للدولة. وقد تضمنت أوجه الجدل المشار إليها - على أحد المستويات - تساؤلات بخصوص مدى انسجام الدين مع الأعراف العلمانية، واشتملت على مستوى أعمق على بعض الخلافات حول التفسير الديني (عصري في مقابل متشدد)، إلى جانب الرؤى المتنافسة للنظام الاجتماعي (شمولي في مقابل محدود). وكذلك تضمنت بعض التساؤلات حول الاقتصاد وسياسة الدولة. إن انبعاث السياسة الدينية في العصر الذي أعقب الحرب الباردة والظهور المجدد لمذاهب الأصولية الدينية قد عكس بالتالي تكرارا آخر لأوجه الجدل ما بين الأجيال. وعلى الرغم من احتمالية تغيير السياق ذاته، فإن طبيعة الجدل نفسه لم تتغير، حيث استمر نشطاء الدين في نسب العلل التي عانى منها المجتمع الحديث إلى فقدان الدين، وبالتالي طالبوا بدور أكثر محورية لتفسيراتهم للدين داخل الحكومة. والأمر الكامن في ذلك الجدل هو الاعتقاد أن التجانس الثقافي في حد ذاته هو مفتاح للوحدة السياسية وبالتالي للتمكين الطائفي.

على الرغم من أن جوهر الجدل هذا لم يتغير كثيرا مقارنة بالسنوات الماضية، فقد تغير بالتأكيد موقف النخب بالدولة. فبحلول حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي تخلت النخب في الدولة على نحو كبير عن التزاماتها السابقة نحو رؤية علمانية للنظام الاجتماعي، وتخلت معها عن الالتزام نحو تغير اجتماعي تقدمي. وعلى الرغم مما ميز حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي من مساع لغرس الأفكار والمفاهيم اللاقومية للنظام المدني - ودعوة نبوئية للإصلاح الاجتماعي والسياسي - فقد جرى التخلي عن ذلك لمصلحة استخدام أكثر كهنوتيا للدين عمل على دعم الأنماط الحالية للهرم الاجتماعي. وعلاوة على ذلك، كان تفسير الدين الذي تبناه زعماء الدول محدودا ورجعيا على نحو كبير. وباختصار، فقد استُقطبت لهجة خطاب الطائفية الدينية بواسطة المسؤولين بالدولة الذين سعوا وراء تجنيد مشاعر العقيدة دعما لفكرة مسبقة تتعلق بسلطة الدولة. وكان المنطق وراء هذه الاستراتيجية - لبعض الزعماء مثل أنور السادات وأنديرا غاندي على وجه الخصوص - هو إمكانية توجيه التفسيرات المحافظة أو الرجعية للدين إلى دعم تام لسلطة الدولة. قد يساعد الدين على توفير الاستقرار من خلال غرس الهدوء أو الاستقرار الشعبي وعن طريق تقديس شكل عام معين من السلطة السياسية. كما افترض جدلا أيضا إمكانية التحكم بسهولة في مشاعر العقيدة. وجرى إثبات خطأ كلا

الافتراضين. ففي كل من الهند ومصر، فشــل المســؤولون بالدولة في فهم إمكانية أن يكون الدين المحافظ (أو الرجعي) نبوئيا بصورة راديكالية ويمكن استخدامه بسهولة لتحدي ومعارضة إحكام قبضتهم على السلطة بنفس قدر دعمه لها. وباختصار، فقد فشــلوا في إدراك أن اســتخدام الأيديولوجية الدينية الرجعية يمكن أن يعطي نتائج عكســية على نحو كارثي، كما اخفقوا في تقدير تكلفة هذه الاســتراتيجية على الأمد البعيد. ومن خلال الانجذاب إلى هويات علمانية وتلاعب متعمد بالمشــاعر الدينية، أشــعل المســؤولون بالدولة لهيب الانقســام الطائفي. لم يؤد ذلــك إلى زوال النظام العلماني فحســب، بل تســبب أيضا في خصومة طائفية وسياســية وطنية نتج عنها شقاق وانقسام عميقان وحياة عامة أقل تسامحا.

الخلاصة

لقد أســهم ذلك الإرث في إرشاد السياســة الدينية لتسعينيات القرن الماضي. من ناحية، لم تكــن الحركات الأصولية التي ظهرت في العصر الذي أعقب الحرب الباردة بجديــدة ولكنها على الأصح وجــدت أصولها في مطلع القــرن العشرين. وعلى هذا النحــو، جســدت الأيديولوجيات المحــدودة التي وضعت أثناء هــذه الفترة المبكرة وعبرت عن نوع الطائفية الدينية المتأصلة لدى المفاهيم والأفكار العرقية للأمة. ومن ناحية أخرى، تحســنت قابلية النمو الســياسي لهذه الجماعات بشــكل كبير في أثناء حقبتي الســبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وذلك عندما ســعى المسؤولون بالدولة إلى استقطاب الدين الرجعي بدلا من قمعه. وبخلاف العقود السابقة، وجد الأصوليون بيئة سياسية خصبة بمجرد تخلي زعماء الدول عن الالتزامات السابقة نحو التقاليد والأعراف العلمانية، وســعوا إلى تشــجيع رؤى رجعية للدين والأمة لمصلحة أغراضهم الشــخصية. وعند القيام بذلك، أجاز هؤلاء المسؤولون العلمانيون بالدولة على نحو ظاهر لأفكار وعمل النشــطاء المرتبطــين بالمذاهب الأصولية الدينية وأثروا في أوجه الجدل القائمة داخل الطوائف حول كل من الدين والأمة، هذا بالإضافة إلى تقويــض الرؤى الليبرالية للمجتمع. ومن خلال وصم الــرأي المعارض والأقليات على أنهــم أعداء للأمــة – وإضفاء الصبغة الدينية على هذا الخطاب – أســهمت النخب بالدولة في تطبيع نوع الشــوفينية الذي ارتبط بالمجتمع المنغلق. وسواء استتبع ذلك

تشويه سمعة المسلمين في الهند أو المسيحيين الأقباط في مصر أو المثليين والأمريكيين من أصل إفريقي في الولايات المتحدة، فقد ساعد خطاب القومية الدينية الذي تبنته الدولة على جعل التعصب أمرا مقبولا لدى الاتجاه السياسي السائد.

ألقى ذلك الفهم البديل للعلاقة ما بين الدين والدولة الحديثة الضوء على نظرية الحداثـة ونتيجتهـا المباشرة، ألا وهـي أطروحة العلمانية. وقـد ثُبِتت صحة نظرية الحداثة في كثير من النواحي وتقلصت سلطة الدين المنظم على نحو كبير أمام الدولة والأسواق، وكان لهذا الاتجاه آثار هائلة في الحياة العامة. وكان لذلك التحول أيضا تأثير بارز على التصورات الشـعبية للتقليد الديني، خاصة عندما انكبت النخبة في الدولة أثنـاء منتصف القرن العشرين على العمل الـدءوب لتقليص تأثير العناصر الرجعية للعقيدة الدينية. ومع ذلك ومن نواح أخرى، فقدت نظرية الحداثة رونقها، ولم يحل العلم والمنطق محل العقيدة الدينية مطلقا، ولم يكن الفارق ما بين العلماني والديني كبـيرا بالحجم الذي افترضه كثيرون[72]. والأكثر من ذلك، لم يترك الدين مطلقا المجال العام، على العكس فقد كانت أوجه الجدل حول النظام الاجتماعي في أثناء منتصف القـرن العشرين - ذروة العصر العلماني - مفعمة بالأفكار الدينية، وهو الأمر الذي أكـد حقيقـة أن الدين لايزال بمنزلة اللغة الدارجة المقنعة للخطاب السـياسي. ومع ذلك، اختلفت طبيعة هذه اللغة الدينية على نحو كبير، فمن جانب اسـتُخدم الدين الليبرالي (أو العصري) لتشـجيع رؤية شـمولية للحياة الاجتماعية، ولقي استحسـانا لدى النخب العلمانية والإصلاحيين. ومن جانب آخر، ظل الدين المحافظ من الناحية الدينية والسياسـية مؤثرا - حتى إن كان هامشـيا في أغلب الأحيان - وذلك بسبب جاذبيته المستمرة بالنسبة إلى المشاعر الطائفية لدى المجتمعات المهيمنة.

إذن، لم يكن الظهور المجدد للسياسـة الدينية في السنوات الأخيرة ببساطة نتاجا لفشـل مشروع الحداثة أو بسبب تدين وتقوى متجددة من داخل قطاعات السكان التقليدية. بل هو بالأحرى يمثل جولة أخرى من الجدل القديم حول طبيعة وأسـاس النظـام الاجتماعي. وما يجعل هذه الجولة الأخيرة من الـصراع الأيديولوجي مهمة للغاية هو المحصلة. وعلى خلاف الفترات الزمنية السـابقة، اسـتُبدلت التفسـيرات الليبراليـة للحداثة طوال فترة الثمانينيات والتسـعينيات من القرن الماضي بصيغ من الخطاب السـياسي مطعمة بالمشاعر الدينية المحدودة. وعلى الرغم من أن الكثيرين

ينسبون ذلك التحول إلى قوة جماعات المعارضة الدينية فقط، فقد أسهم التوجه المتغير للنخب بالدولة بدور محوري في إعادة تشكيل السياق الذي آلت إليه أوجه هذا الجدل. وبدلا من معارضة الأيديولوجيات الطائفية - كما قد حدث في فترة زمنية سابقة - سعى المسؤولون في الدولة بنشاط إلى استقطاب تلك الأفكار، حيث أسهم هذا القرار في تغيير البيئة الأيديولوجية المحيطة بأسلوب منح امتيازا للمفاهيم المحدودة للدين والقومية والمجتمع.

إن الظهور المجدد للسياسة الدينية في نهاية عصر الحرب الباردة والزوال المتزامن للأعراف الكوزموبوليتانية أو العلمانية يعكس بالتالي تحولا أيديولوجيا إلى اليمين. لقد كان البرنامج العصري لحقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي مصحوبا على نحو متراص بسياسات اقتصادية واجتماعية استهدفت تخفيف حالات عدم المساواة في الثروة والفرص، واشتمل أيضا على محاولات من طرف الدولة للحد من التمييز داخل قطاعات السكان من الأقليات ولدمج قطاعات متنوعة من السكان داخل مجتمع سياسي مشترك. باختصار، كانت الحداثة أثناء منتصف القرن العشرين تدعم أفكارا وأهدافا ما بين الوسط واليسار على نحو واضح، وبالتالي كان التحول نحو سياسة دينية أكثر علانية - والدور الذي قامت به نخب الدولة في هذه العملية - جزءا من هجوم أوسع نطاقا على سياسات الإصلاح الاجتماعي. وقد استُخدمت التفسيرات المحافظة أو الرجعية للتقليد الديني من أجل تجسيد الأنماط الحالية من الهرم الاجتماعي ولوصم الأفكار التي ارتبطت باليسار السياسي، وتزامنت أيضا مع نهاية الالتزامات السابقة بالقضاء على الفقر وتلاشي استخدام الدولة لتشجيع التنمية الاقتصادية وتقليل عدم المساواة. إن التخلي عن الأفكار والأعراف العلمانية كان مجرد جزء من التحول الأكثر اتساعا والبعيد كل البعد عن الرؤية الليبرالية للتنمية القومية ونحو عصر جديد من السياسة المحافظة.

يلقي هذا التفسير الأكثر دقة، المتعلق بالظهور المجدد المعاصر للسياسة الدينية، الضوء على معظم أوجه الخلاف حول الظاهرة الأكثر اتساعا. ولعل أكثر البصائر من حيث الأهمية هي إدراك عدم الجدوى من النظرة ثنائية التفرع للسياسة الدينية. فالنظر إلى مثل هذه الاتجاهات على أنها إما دينية أو سياسية في التوجه هو فشل في ملاحظة التفاعل ما بين العاملين وتأثير أحدهما في الآخر، كما أنه يتغاضى أيضا

عن السـياق الأيديولوجي الذي دارت ضمنه السياسـة الدينيـة الحديثة والمؤثرات المادية التي شكلت الرؤى المتنافسة للدين والسياسة الدينية. وعلى نحو مشابه، فإن الفهم ثنائي التفرع للتقليد والحداثة «يحجب ويعوق أكثر من كونه يوضح»[73]، فلم تكـن الدولة أو الحداثة علمانية كما يعتقد الكثـيرون، ولم يتعارض الدين مع رؤية تحررية للحداثة. وعلى العكس، فإن خطاب السياسـة الحديثة والقوميات الحديثة مُشـبع بالصور والرموز الدينية التي يمكن تفسـيرها بطرق مختلفة. وبالمثل، يمكن أن تكون الحداثة العلمانية إما شـمولية وإمـا محدودة من حيث التوجه. ما أرمي إليه هو أن الأيديولوجيات الوطنية هي في الأصل ظواهر حديثة، ويعكس الغموض الـذي تظهره المفاهيم والأفكار المختلفة للدين والمجتمع، والتي تعمل على إرشـاد البناءات الحديثة.

إذن، ما كان ينبغي للظهور المجدد للسياسـة الدينية في تسـعينيات القرن الماضي أن يثير الدهشـة البالغة، فقد حدث في خضم أوجه الجـدل الذي لم يُحل حول الدين والحيـاة العامة. ومع ذلك، فإن تواطؤ النخـب بالدولة هو أمر آخر. ونظرا إلى الالتزام المسـبق من قبل المسـؤولين بالدولة نحو نظام اجتماعي شـمولي، فمـن المدهش أن نجدهم مشاركين عن قرب في تسييس الهويات العرقية والدينية. إن الفكرة المستوحاة في الهند، وأسـاس العقد الاجتماعـي للتقليد الأمريكي، وحتى التقليـد الوطني العربي جميعها مثلت محاولات من قبل شـخصيات وطنية بارزة لوضع أساس للمواطنة أسهم في الحـد من تأكيد الطبيعة الطائفية للقوميـات الدينية. وبالتالي، يمثل الترويج للأفكار الدينية الرجعية من قبل المسـؤولين بالدولة - والزوال المتزامن للثورة التكاملية في كلٍ من الحالات التي يسـتعرضها الكتاب - عجزا أو عدم اسـتعداد من قبل الشـخصيات السياسـية المتعاقبـة لتنفيذ مشروع بناء مجتمع سـياسي غير طائفـي، ويعكس أيضا الاعتماد المسـتمر للمسـؤولين بالدولة عـلى الدين باعتباره مصدرا للسـلطة الشرعية والسحر المستمر للطائفية الدينية. وفي كلتا الحالتين، لا يمثل الانبعاث المعاصر للسياسة الدينيـة فهما أكثر أصالـة للمجتمع - بل هو أقل من كونه «عـودة» إلى بعض تقاليد الماضي. إنه ببساطة نتاج ثانوي للطبيعة الحديثة للسياسة الشعبية المعاصرة.

2

صعود العلمانية المصرية وسقوطها

في مطلـع التسـعينيات من القـرن الماضي، دخلت أجهزة الأمن المـصري في صراع عنيف مع الجماعات الإسلامية المسـلحة، وعلى مدار أعوام عديـدة تـم الزج بآلاف النشـطاء الإسـلاميين - المعتدلين منهم والمجاهدين على حد سـواء - في السـجون أو إعدامهم أو احتجازهم في أماكن غير معلومـة. وعـلى الرغم من هـروب بعض هؤلاء النشـطاء إلى المنفـى، فقد سُـحقت التنظيمات التي كانت تتحدى الدولـة، وبحلول العام 1997 توقفوا عن كونهم تهديدا فعليا. ومع ذلك، كانت السياسـات التـي تبنتها الحكومة مثـيرة للجدل حيث اسـتخدمت أجهـزة الأمن بمصر أسـاليب التعذيـب والاعتقـال التعسـفي غـير القانـوني وتصفيـة الأفـراد بهدف القضاء على الإسـلاميين الذين هددوا سيطرة نظام مبارك على الحكم. كما اعتمدت الحكومة أيضا على منظومة من المحاكم

«على عكس ما قام بـه أتاتورك في تركيا، تخلى السـادات في مصر عن الرؤية العلمانيـة للتنمية القومية، واحتضـن بدلا منها تفسـيرا ضيق الأفـق للإسـلام كوسـيلة لشرعنة حكمـه العسـكري، مـا أدى إلى تبعات واضحة»

المؤلف

العسكرية والأمنية التي تجنبت اللجوء إلى القضاء العادي من أجل ضمان إدانة أولئك المتهمين. أوضحت مثل هذه التدابير المتطرفة اعتقاد نظام الحكم بأن الإسلاميين كانوا يمثلون تهديدا قائما وبأن أي وسيلة تُستخدم للقضاء عليهم مبررة. وبالمثل، خشيت الحكومات الغربية من السيطرة الأصولية على الدولة وأدارت وجهها عن انتهاكات حقوق الإنسان وإجراءات الطوارئ التي كانت تستخدمها الحكومة لكسب حربها ضد المتشددين الإسلاميين.

وعلى الرغم من نجاح الحكومة في القضاء على التهديد الجهادي، فلم يؤثر الصراع بشكل كبير في أهمية الإسلام داخل السياسة المصرية. على النقيض، وأثناء هذه الفترة، أصبح التفسير الرجعي للإسلام متغلغلا بشكل كامل داخل الحياة العامة، وكان هذا واضحا في سلسلة من الاعتداءات البارزة التي شُنت على الحرية الفكرية والفنية وفي الاضطهاد المستمر للمسيحيين الأقباط داخل مصر. اتُهم المفكرون العلمانيون بالارتداد عن الدين، ومُنعت الكتب حتى بعد انخفاض التهديد الجهادي. وأثار تراخي الحكومة وتورطها في معظم الحالات - إلى جانب أعمال العنف الموجهة ضد الأقلية المسيحية - تساؤلات بخصوص التزام نظام مبارك بالمفهوم التعددي للنظام الاجتماعي، كما ولد أيضا بعض المخاوف بخصوص مستقبل مصر. وعلى الرغم من افتراض قدرة المنتصرين السياسيين على تحديد قواعد اللعبة الجديدة، ففي هذه الحالة، تمكن التحدي الإسلامي – حتى أثناء الهزيمة – من إعادة تشكيل لغة الخطاب السياسي[1]. لماذا حدث ذلك؟ ولماذا كانت الحكومة المصرية تنتصر في المعارك وتخسر الحرب؟

يمكن إيجاد شرح لهذا التناقض في المحاولات التي بذلتها الحكومات المتعاقبة من أجل تشجيع الإسلام كمصدر للشرعية الأيديولوجية. وعلى الرغم من العلمانية المفترضة في الدولة المصرية، فهي لم تخلُ مطلقا من دعائمها الدينية. حيث فضل زعماء الدولة الاستخدام العتيق للإسلام الرسمي لشرعنة السلطة السياسية. وحتى أثناء فترة رئاسة جمال عبدالناصر، لم تسع الدولة الحديثة مطلقا إلى القضاء على العقيدة الدينية، ولكنها على العكس عملت على استقطابها. ومع ذلك، كان هناك اختلاف جوهري ما بين عبدالناصر ومن خلفه من رؤساء، حيث انجذب عبدالناصر إلى تفسير ليبرالي أو «عصري» للإسلام كوسيلة لمجابهة النخبة من التقليديين ولإجازة رؤيته السياسية. كان الإسلام جزءا ضروريا من الخطاب الوطني، ولكنه كان تفسيرا متناغما

مع كل من العلمانية والاشتراكية. وعلى الرغم من ذلك تغير ذلك التأكيد أثناء فترة رئاسة أنور السادات وفيما بعد أثناء مدة ولاية حسني مبارك. وبدءا بعصر السادات، شجعت الحكومة المصرية على تفسير أكثر حرْفية أو سلفية للإسلام باعتباره جزءا من محاولة أكثر اتساعا تهدف إلى إعادة تعريف اتجاه السياسة المصرية، وقد استخدم نظام حكم السادات هذا التفسير المحافظ دينيا للتقليد الديني بهدف القضاء على التأثير المستمر لليسار السياسي ولإقامة قاعدة جديدة من السلطة السياسية تمتد جذورها داخل الإسلام. ساعدت هذه السياسات على إضفاء الصبغة الشرعية على الرؤية الإسلامية للمجتمع والتأثير الكبير في أوجه الجدل القديمة حول ما إذا كانت مصر دولة دينية أم علمانية.

كان التساؤل المتعلق بالدين في الحياة العامة – ألا وهو كيفية تعريف الأمة - موضوعا للعديد من أوجه الخلاف طوال القرن العشرين. سعى عبدالناصر إلى وضع حل لهذا الجدل في خمسينيات القرن الماضي عن طريق غرس الأعراف العلمانية داخل مؤسسات الدولة. ولكي أكون واضحا، لم يكن عبدالناصر ليبراليا، حيث كانت مشاعره المناهضة للغرب وسياساته الاستبدادية سببا في خروج أعداد كبيرة من اليونانيين واليهود والإيطاليين وأعضاء آخرين من الجاليات الأجنبية من مصر. وقد كان لهذا النوع من القومية المحدودة تأثير ضخم في الكوزموبوليتانية التقليدية للمجتمع المصري وساهمت في تغيير وجه الدولة. وعلى الرغم من ذلك، شجع بالفعل النظام الناصري على رؤية شمولية دينيا للهوية القومية المصرية باعتبارها وسيلة لدمج قطاعات السكان المتنوعة في مصر. وبالتالي، تم اعتبار تضمين الأقلية المسيحية القبطية والترويج لتفسير ليبرالي أو عصري للإسلام على أنها خصائص جوهرية للقومية العربية العلمانية التي تبناها عبدالناصر، وكذلك كان اضطهاد جماعة الإخوان المسلمين وعناصر أخرى من المجتمع التي ارتبطت بالزعامة التقليدية لمصر.

تم إحياء الجدل حول الإسلام في الحياة العامة مع بداية حرب 1967 مع إسرائيل، ومرة أخرى في مطلع التسعينيات من القرن الماضي. وفي كل منهما، كانت القضايا الرئيسية هي سواء ما إذا كان الإسلام متوافقا مع المبادئ العلمانية وما إذا كان من الضروري منح الإسلام أهمية أكبر ضمن المؤسسات الحديثة للدولة القومية. وتضمنت أيضا أوجه الجدل بعض التساؤلات الدينية مثل ما إذا كان الإسلام قابلا للتفسير

(الاجتهـاد) أم أن أصوله التي ترجع إلى نزول الوحي الإلهي تمنع التحليل بواسـطة أي فـرد من غير حماة العقيدة المعروفين. وعلى الرغـم من كون أوجه الجدل نظرية على نحـو كبير من حيث طبيعتها، فقد كان لهـا آثار عملية بعيدة المدى. إن القضية الأهم محل السـؤال هي ما إذا كان من الضروري تعريف الأمة بأسـلوب شمولي يتوافق مع أعـراف التنويـر، أم ما إذا كان ينبغـي أن تكون دينية على نحو واضح، وإسـلامية في التوجه. وبمعنى آخر، هل يمكن أن تتضمن الهوية القومية المصرية الأقليات الدينية؟ أو هل ينبغي أن تعكس الطائفية الدينية لمجتمع منغلق؟

ويسرد الفصلان التاليان تطور أوجه الجدل والأسـلوب الذي ظهرت من خلاله على مـر الزمان. يصف الفصل الأول الطريقة التي تم من خلالها إرسـاء الأعراف العلمانية داخـل مصر أثناء مطلع ومنتصف القـرن العشرين - والتي بلغـت ذروتها أثناء فترة حكـم عبدالناصر - وكيف اسـتؤصلت (أو نزعت من الإطار العـام) لاحقا أثناء عصر السـادات. إن جزءا رئيسـيا من هذه الرواية هي عملية البحث في التفسيرات المختلفة للإسـلام وكيف عكست رؤى متنافسة للنظام الاجتماعي. ففي مصر، مثلها مثل حالات أخرى داخل هذا الكتاب، تشـابك الدين مع إقامة الهويات الوطنية، وإن كان في نماذج مختلفة، حيث اسـتخدم عبدالناصر الإسـلام لإجازة رؤيته العلمانية المتعلقة بالحداثة ولوضـع توازن مع التحـدي الأيديولوجي من قِبل جماعة الإخوان المسـلمين والمملكة العربية السـعودية وآخرين من النخـب التقليدية. ومن جانب آخر وعلى نحو مماثل، استحضر معارضو عبدالناصر الدين ولكنهم انجذبوا إلى تفسير سلفي أو رجعي للتقليد الإسلامي من أجل معارضة السياسات الاشتراكية والعلمانية للدولة الجديدة.

تغيرت هذه الديناميكية بشـكل جذري أثناء فترة رئاسـة السـادات حيث تخلى السـادات عن البرنامج العلماني الذي وضعه عبدالنـاصر وروّج لرؤية رجعية لكلٍ من الدين والأمة لتحل محلها. عكس ذلك تحولا واضحا في سياسـة الدولة وائتلافا جديدا للحكم. وفضل السـادات الدخـول في تحالف مع أولئك ممن عانـوا التهميش نتيجة الإصلاحات التي قام بها عبدالناصر في معارضة اليسـار المتمسـك بالعقيدة والمبادئ، والذي كان يعارض وقتئذ الرئيس الجديد. وبالتالي، يوضح هذا التوجه المتغير نحو الدين والعلمانية السـياق المتعلق بفهم صعود الحركة الإسـلامية، حيث تمكن السادات من رد الاعتبار لجماعة الإخوان المسـلمين ونجح في الوصول إلى المملكة العربية السعودية

وســاعد في إرساء الإسلام السلفي داخل مؤسسات الدولة المصرية. ساهمت السياسات المرتبطة بهذا التحول على نحو كبير في تغيير المكاســب السياســية للأصولية الإسلامية وبينــت تأثير سياســة الدولة في أوجه الجدل حول التشــدد الدينــي. كما توضح أيضا عملية اغتيال الســادات بيد مجاهدين إسلاميين حدود هذه الاستراتيجية وعدم قدرة نظام الحكم على الســيطرة على القوى التي أطلقت لها العنان. توفر هذه التوجهات السياق المتعلق بفهم السياسة الدينية أثناء عصر مبارك، وهي التي تُعتبر محور تركيز الفصل الثالث.

الدين وإقامة الدولة في مطلع العصر الحديث

ليســت العلاقة ما بين الإسلام والسياســة في مصر موحدة ولا مباشرة وصريحة كما يدعــي الكثيرون، حيث تباعدت مراكز الســلطة الدينية والسياســية بعضها عن بعض بشكل واضح داخل الإسلام السني، وهو ما أدى إلى ظهور منظومة من السلطة المزدوجة انتــشرت على مدار العالم الإســلامي. ويبدو هذا النمط واضحــا داخل مصر في القرنين الســابع عــشر والثامن عشر عندما كان هنــاك انفصال كبير ما بين الســلطات الدينية والســلطات السياســية. ومع ذلك، فقد اتجه زعماء المجتمعــات المختلفة إلى التعاون لأنهــم ظلوا معتمدين بعضهم على بعض، حيث كان الحكام السياســيون في حاجة إلى الشرعية المعنوية بينما احتاج زعماء الدين إلى الســلطات المؤقتة التي من شــأنها إقرار الشريعة الإســلامية. وعلى الرغم من ذلك، كانــت العلاقة ما بين هاتين الجماعتين غالبا متوترة، وذلك لسعي النخب السياسية إلى السيطرة على الشخصيات الدينية - بالإضافة إلى عقيدة الإسلام السني - من أجل تحقيق غاياتهم المؤقتة ببراعة أكبر. كما لم يتوانوا في استخدام القوة لتحقيق الخضوع المراد. ومن جانب آخر، فقد كافح العلماء (الدارسون المتبحرون في الدين) للحفاظ على اســتقلالهم - ونزاهتهم - حيث أدرك العديد منهم التأثير الفاسد للسلطة السياسية فيهم وفي العقيدة الإسلامية[2].

وإذا كان العــصر مــا قبل الحديث قد وصِف بأنه منظومة من الســلطة المزدوجة - ومحاولة كل جانب إحكام الســيطرة - فقد عُرفــت بداية العصر الحديث بالهيمنة الناشئة من قِبل الجانب السياسي. ومع قدوم الاحتلال الفرنسي في العام 1798، انفتحت مصر على المؤثرات العصرية للفكر الســياسي والاقتصادي والأيديولوجي الأوروبي، وبدأ

التحول اللاحق للحياة الاجتماعية والسياسـية داخل مصر على نحو جاد في أثناء القرن التاسـع عشر على يد محمد علي (1805 – 1863)، وفيما بعد بواسـطة إسماعيل باشا (1863 – 1879) الذي خلفه في الحكم. وكان هناك عنصران أساسـيان ضمن أجندتهما المشـتركة، وهما القضاء على قيـادة المماليك التي كانت لهـا الهيمنة وتحجيم النخب الدينيـة التقليدية. وقد اسـتلزم تقييد العلماء فصلهم عن مصـادر الرزق الاقتصادية المتمثلة في جني الضرائب وممتلكات الأوقاف، كما اسـتوجب أيضا الحد من سيطرتهم على التعليم والقانون. وكان ذلك متعمدا لجعل العلماء أكثر اعتمادا على الدولة، حيث مهد ذلك الإجراء الطريق للتعرف على أسـلوب التعليم والقوانين الغربية[3]. وساعدت الثـورة الاجتماعيـة المتزامنة التي حدثت من منتصـف إلى أواخر القرن العشرين على تحقيق هيمنة للنخب السياسـية في مجالات كان يسـيطر عليها من قبل علماء الدين، ولم تترك لهم سوى مجال الدين المحدود.

كان لهـذا العـصر تأثير مسـتديم على حداثـة الحياة العامـة المصرية، حيث تشابكت إقامة دولة تطفلية على يد محمد علي وإسماعيل باشا مع برنامج للحداثة العلمانية يوحي برغبة كامنة لدى النخب السياسـية في مصر لمحاكاة نموذج التطور الأوروبي. ووصِفـت هـذه الفترة أيضا بالتأثـير المنخفض للطبقة الكنسـية المغلقة وشـهدت صعودا لزعامة سياسـية علمانية على نحو واضح. مهدت هذه التغيرات الاجتماعية والسياسـية الطريـق لفترة وطنية مبكرة. كانت مـصر وعلى مدار فترة طويلة أحد أقاليم الإمبراطورية العثمانية، على الرغم من كونها مسـتقلة على نحو كبير أثناء القرن التاسع عشر، ومع ذلك كان للمصالح المالية والاستراتيجية البريطانية في المنطقة – بما فيها السـيطرة على قناة السـويس – أثر كبير للتدخل البريطاني في مـصر، وأخيرا، فرض الحكم الاسـتعماري في العام 1882[4]، مـا أدى إلى قيام الثورة الوطنية في العام 1919 التي قادها حزب الوفد الوطني الليبرالي كرد فعل ضد الحكم البريطـاني. وقد أجبرت الأحداث التي تمت أثناء ذلك العام على انسـحاب متفاوض عليه والحصول على استقلال شكلي على أقل تقدير في العام 1922. وعلى الرغم من بقاء القوات المسـلحة البريطانية داخل الدولة، فقد وضعت ثورة الشـعب الأساس الـذي بنيت عليه تجربة مصر الليبرالية طوال الفترة منذ العام 1922 وحتى 1952. حافظ دسـتور العـام 1923 على رؤية علمانية للمجتمع وعمـل على توفير قاعدة

مشتركة للمواطنة تعتمد على الولاء القومي وليس الديني. وظل هذا المفهوم المدني للهوية القومية مؤثرا طوال فترة النصف الأول من القرن العشرين.

وقد كان أيضا أثناء الحكم البريطاني أن ظهرت أول حركة معنية بالإصلاح الإسلامي. كانت الحركة بمنزلة رد فعل للاستعمار، وحققت صدى وطنيا قويا، وسعت إلى تحدي الغرب عن طريق تجديد حيوية المجتمع السياسي من خلال الإصلاح الديني. تضمنت الحركة المبكرة زعماء مثل جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897) و«محمد عبده» (1849 - 1905) ولاحقا رشيد رضا (1865 - 1935). وكان لعبده تحديدا تأثير شديد، حيث شغل منصب مفتي الديار المصرية (كبير قضاة محاكم الشريعة الإسلامية) وكان أحد الإصلاحيين البارزين داخل جامعة الأزهر، أقدم وأبرز جامعة ومسجد في الدولة. سعى عبده إلى إعادة تفسير الإسلام من منظور حديث وتوضيح إمكانية قيام الإسلام بتحدي أشكال الحداثة الغربية على نحو قابل للتطبيق، حيث أيد هو وأنصاره تفسيرا ليبراليا لا يحتمل الجدل للتقليد الإسلامي، ونظر إلى عملية إصلاح الإسلام على أنها وسيلة مهمة لتنشيط المجتمع القومي. وكان الجزء الرئيسي من هذا المشروع هو الجهد المتعمد بغرض كسر المفهوم الراسخ لدى المجتمع والمتعلق بتفسير للتقليد الديني الذي عرف بـ «المحاكاة العمياء» (التقليد)، وبدلا من ذلك فقد أيد الإصلاحيون الليبراليون الاجتهاد (التفسير) كوسيلة لتغيير الفكر والمؤسسات الإسلامية. أدرك عبده أيضا ضرورة العلم والمنطق من أجل التقدم الملموس، وجادل بأن أعراف التنوير تتطابق بشكل كامل مع التقليد الإسلامي.

أصبح تأكيد الحركة على الإصلاح الديني والتغيير السياسي نموذجا يحتذيه النشطاء المحافظون (أو الرجعيون) أيضا، حيث جسد رشيد رضا، أحد من تتلمذوا على يد محمد عبده، الجانب المحافظ للإصلاح الإسلامي. تزعم رضا ما يُعرف بالحركة السلفية التي أيدت تفسيرا متزمتا للإسلام معتمدة في ذلك على أمثلة من المجتمع القديم (يُقصد بكلمة السلف الأجداد السابقون). مثل السلفيون بديلا للعلمانية التي كانت منتشرة في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي، وأيضا بديلا للإسلام الليبرالي أو «العصري» الذي أيده عبده. وقد امتد تأثير حركة الإصلاح لكي تضم حسن البنا، مدرس التربية الإسلامية الذي أسس جماعة الإخوان المسلمين في العام 1928 وعمل على تقنين العديد من المبادئ الأساسية للأصولية الإسلامية المبكرة. وعلى الرغم من اختلاف رضا والبنا

مع عبده حول عدد من القضايا المتعلقة بدراسة الدين، فقد اتفقوا مع حركة الإصلاح الليبرالي على مبدأ واحد، وهو أن الإسلام المعاد تفسيره والمعاد تجديد حيويته يمكن أن يوفر قاعدة أساسية للفاعلية السياسية، كما اتفقوا أيضا على كراهية مشتركة للهيمنة الغربية على مصر. ومن هذا المنطلق، سيطر على الإسلاميين الأوائل، والأحزاب العلمانية الليبرالية، اعتقاد بأن مصر تُعد دولة قومية فريدة تستحق نيل الاستقلال عن الحكم الاستعماري البريطاني.

وعلى الرغم من التزام جميع هؤلاء الأفراد والجماعات بقومية مصرية غير متبلورة، فقد اختلفوا على نحو كبير حول ما يستلزمه ذلك. على سبيل المثال، أيد حزب الوفد الليبرالي مفهوما أكثر علمانية وأممية للأمة حيث كان يملأه الأمل في تطوير الدولة على طول خطوط أوروبية، وذلك عن طريق التخلص من الآراء التقليدية بشأن الإسلام داخل الحياة العامة. وعلى نحو مماثل، أيد الإصلاحيون من الإسلاميين رؤية شمولية للحياة الاجتماعية تتوافق مع المبادئ العلمانية، وهي التي يُفترض أن تكون بناء على مفهوم أُعيد تصوره للتقليد الإسلامي، ونظر عبده وآخرون إلى أوروبا على أنها نموذج للتقدم، على الرغم من دورها كطاغية[5]. ومن زاوية أخرى، فقد كان تفسير جماعة الإخوان المسلمين للقومية المصرية من خلال رؤية محدودة وطائفية للإسلام، حيث اعتقدوا أن ضعف مصر متأصل في مساعيها لمحاكاة الغرب، وعلى وجه التحديد في تبني الدولة لإطار عمل سياسي علماني. وجادل البنا وآخرون، بأن المسلمين، بمحاكاتهم للحكام المستعمرين، قد اتخذوا قيم الغرب الإمبريالية وخانوا تراثهم الثقافي[6]. وبمعنى آخر، فقد انحرفوا عن المسار الصحيح للإسلام. واعتقد البنا أن فقدان الدين هذا كان سببا في فساد واضمحلال مصر، وبالتالي فإنه فقط «بالعودة إلى الإسلام» - من خلال خلق «نظام إسلامي» - يمكن أن تستعيد الأمة قوتها وقدرتها على تحدي الغرب. إن هذه الرؤى المتنافسة قد شكلت الأصول المعاصرة للجدل حول النظام الاجتماعي داخل مصر وبدايات إعادة رسم تقاليد الإسلام.

كانت القومية الليبرالية لحزب الوفد في مصر مسيطرة سياسيا في أعقاب ثورة 1919 وتمتعت بدرجة محدودة من النجاح أثناء العصر الليبرالي للدولة عقب الثورة مباشرة. استفاد حزب الوفد من كراهية الشعب المصري للحكم البريطاني والخوف من أن تفسد القوى الغربية الإسلام. ومع ذلك، ظل فكرهم عن العلمانية الليبرالية غريبا

إلى حـد ما عن قطاعات السـكان شـديدة التدين. وعلاوة على ذلـك، فإن عدم قدرة الحكومة الدسـتورية على التعامل مع بعض القضايا الرئيسـية مثل التنمية الاجتماعية والاقتصاديـة، والفسـاد، وهيمنة بريطانيا المسـتمرة على السياسـة المصرية قد أفقد الثقة فيما تبقى من تمسـك بفكرة السـلطة الدستورية الديموقراطية. ومما لا يدعو إلى الدهشـة، توسعت أحزاب سياسية أخرى لملء الفراغ الأيديولوجي، حيث ضمت حزب مصر الفتاة اليميني الوطني - الذي تشكل على غرار الأحزاب الفاشية في إيطاليا وألمانيا - بالإضافـة إلى جماعـة الإخوان المسـلمين والعديد من الأحزاب اليسـارية التي تضم الشيوعيين والاشتراكيين. وعكس التوجه الطائفي لكل هذه الجماعات سيطرة مثل تلك التوجهـات في أوروبا أثناء الفترة الزمنية نفسـها (ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي). وعلى الرغم من اختلاف الطائفية اليسـارية للشـيوعيين مع الانبعاث اليميني لجماعة الإخوان المسـلمين حول أسـاس المجتمع، فقد اتفقا على رفض مشترك لمذهب الفردية المتأصل في السلطة الدستورية الديموقراطية الليبرالية.

مصر ما بعد العام 1952: غرس النظام العلماني واستئصاله

عبدالناصر والرؤية العلمانية

في يوليـو 1952، أطاحت مجموعة من الضباط الشـباب في الجيش، بقيادة جمال عبدالناصر، بالحكومة وأرسـلت ملك مـصر - الملك فاروق - إلى المنفى. وضع التدخل العسـكري حدا لأشهر عديدة من الكوارث السياسـية وأعلن بدء حقبة زمنية جديدة من التاريخ المصري. كان النظام القائم الذي سـعى جمال عبدالناصر والضباط الأحرار إلى تغييره مسـيطرا عليه بواسـطة طبقة أرسـتقراطية من مالكي الأراضي، ونظام ملكي عديم الفاعلية، وتأثير بريطاني مسـتمر. وكان عدم المساواة الاقتصادية والانقسامات في الطبقات الاجتماعيـة من الخصائص التي ميزت مصر في مطلع القرن العشرين، إضافة إلى درجـة عالية من التعددية الأيديولوجية. وقد بينت الحركة القومية التي تصاعدت في الفـترة ما بين الحربين العالميتـين الأولى والثانية - والتي عارضت كلا من البريطانيين والنظـام الملكي - مدى التنـوع داخل المجتمع المصري في هـذا التوقيت، حيث كانت جماعة الإخوان المسـلمين في اليمين، وكان الشـيوعيون في اليسار وحزب الوفد الليبرالي في الوسط. واتفقت جميع هذه الجماعات على عدد بسيط من الأهداف المشتركة منها

تحقيق التنمية الاقتصادية والاستقلال عن الحكم الأجنبي، بيد أنها اختلفت حول كيفية تحقيق هذه الأهداف، وما الذي سيعقب الانسحاب البريطاني، والأكثر أهمية، من الذي سيتولى مقاليد الحكم. وكان رأي العديد من داخل المؤسسة العسكرية - التي كانت أكثر المؤسسات استقرارا داخل المجتمع المصري - في الساسة أنهم غير قادرين على تحقيق كلا الهدفين الشاملين. وبالتالي، فإن تدخل هؤلاء الضباط الشباب من الجيش في سياسة الدولة في العام 1952 يُعتبر رد فعل من جانبهم تجاه أزمة مصر السياسية.

بدأت ثورة 23 يوليو 1952 فيما هو أكثر من مجرد انقلاب. لم يقم عبدالناصر وحلفاؤه بقيادة حركة شعبية، ولم يؤيدوا بالفعل أيديولوجية واضحة. إن ما ميز الضباط الأحرار عن خصومهم السياسيين هو دعم القوات المسلحة لهم، حيث أمدهم ذلك بالقدرة على تولي السلطة وتحقيق درجة معينة من النظام. وعلاوة على ذلك، أسهمت أوجه فشل نظام الحكم القديم وعدم قدرته على تحسين حياة المصريين البسطاء في إقناع قطاعات السكان بهؤلاء الضباط الشباب الذين ينتمون إلى أصول متواضعة. وعلى الرغم من استمرار حالة من التشكك بشأن حقيقة اختلاف الحكام الجدد مقارنة بمن سبقهم، كان هناك سبب للشعور بالأمل. إن حل النظام الملكي ورحيل القوات البريطانية في العام 1954 قد وضع حدا لنهاية الحكم العثماني والسيطرة الأوروبية على السياسات المصرية، وبالتالي فقد كانت «المرة الأولى منذ ما يزيد على ألفي عام التي تُحكم فيها مصر بواسطة المصريين»[7].

ومع ذلك، فقد بدأ الصراع حول تعريف الثورة والأمة مباشرة عقب تولي المؤسسة العسكرية مقاليد الحكم. وعلى الرغم من تصنيف ثورة 1952 بما مثلته من تحول اقتصادي واجتماعي على نطاق واسع، فقد كانت الأولوية المبدئية هي توطيد السلطة السياسية. اضطر الضباط الأحرار أيضا إلى بناء قاعدة دعم شعبية ووطنية، وتم اعتبار هاتين الخاصيتين الأخيرتين من فترة حكم عبدالناصر على أنهما أساس لتعريف العصر الذي أعقب ثورة 1952: تطوير دولة مركزية قوية وكفاح مستمر لغرس القبول الشعبي تجاه الحكم العسكري[8].

نظر عبدالناصر والضباط الأحرار إلى الدولة على أنها المحرك لتحديث وتغيير المجتمع المصري. وطبقا للنموذج السوفييتي، خلق نظام الحكم دولة مكونة من حزب واحد انتشر تأثيره ليصل إلى جميع مناحي الحياة المصرية. وعلى الرغم من

وجود انقسام ما بين النخب الحاكمة حول ما إذا كان من الممكن العودة إلى الحكم الدستوري من عدمه، انتهى ذلك بتهميش أنصار الحكم الدستوري الديموقراطي. كان أول رئيس لمصر، اللواء محمد نجيب، أحد الأنصار البارزين لعودة الحكم البرلماني، على الرغم من عزله في العام 1954 على يد عبدالناصر، الذي أصبح فيما بعد الرئيس الجديد. وبالتالي، تضمنت المؤسسات المسيطرة للدولة الجديدة على القوات المسلحة وأجهزة الأمن الحديثة التوسع (المخابرات) والحزب الواحد. كانت تلك المؤسسات تُوجه بصفة مبدئية بواسطة مجلس قيادة الثورة، وهو جهاز حاكم تأسس في العام 1952، ولكنه خضع فيما بعد للسيطرة المباشرة من مكتب الرئيس. سعى نظام حكم عبدالناصر أيضا إلى القضاء على الخصوم المحتملين من خلال حظر الأحزاب السياسية التي سيطرت عليها النخب من مالكي الأراضي، والتي كانت لها السيطرة العليا على السياسة المصرية في الأعوام ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. وسُمح لجماعة الإخوان المسلمين بمزاولة أنشطتها في مقابل دعمهم للثورة، على الرغم من تغير هذه السياسة في العام 1954.

ومن الناحية الاقتصادية، شجع نظام الحكم بعض المبادرات الرئيسية فيما يتعلق بالإصلاح الزراعي والتصنيع الذي ترعاه الدولة، وعكس ذلك التزامه نحو الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي وتوزيع أكثر مساواة للثروة. وكانت مثل هذه السياسات خاصية رئيسية لإستراتيجية عبدالناصر السياسية، وكان الهدف من الإصلاح الزراعي هو نزع السلطة عن النخب التقليدية الذين عارضوا سياسات نظام الحكم، وعلى وجه التحديد مالكي الأراضي ورجال الدين التقليديين. وقد صُممت سياسة الإصلاح الزراعي أيضا لتوليد الدعم ما بين الفلاحين الذين استفادوا من إعادة توزيع الأراضي الزراعية. وكان هناك أيضا برنامج للتصنيع الذي ترعاه الدولة مثّل آلية مهمة لتوفير الوظائف للعاملين من الحضر، جمهور رئيسي آخر من الناخبين بالنسبة إلى نظام الحكم الجديد. ونظر عبدالناصر إلى مثل هذه السياسات على أنها وسيلة لبناء الدعم لمصلحة الحكومة وحشد «الطبقات الاجتماعية الدنيا ضد (مصالح) النخب من مالكي الأراضي وأصحاب الأعمال الخاصة»[9]. وعن طريق تأكيد الانقسامات الطبقية داخل المجتمع، تمكن عبدالناصر من غرس الدعم الشعبي لمصلحة برنامجه الخاص بالإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، ووصم «الإقطاعيين» و«الرجعيين» الذين

عارضــوا نظام الحكم. وقد أدى أيضا التوســع السريع للقطــاع العام وتأميم العديد من الصناعات المختلفــة إلى خلق طبقة اجتماعية جديدة ترتبط مصالحها على نحو متسق مع الدولة.

تزامنت هذه المســاعي الهادفة إلى تأكيد التحكم الســياسي والاقتصادي للدولة مع محاولة إقامة قاعدة جديدة لســلطة الدولة. ومن أجل توليد التأييد الشــعبي، تحــرك الضبــاط الأحرار في جولات لإلقاء الخُطب الشــعبية، واســتخدموا وســائل الإعلام لتخطي القنوات السياســية التقليدية من أجــل تحقيق التواصل المباشر مع كل طوائف الشــعب. والأمــر الذي كان ضروريا لنجاح هذه الإســتراتيجية هو حل الأحزاب السياســية البديلة وإقامة حزب شــعبي واحد. وعــن طريق القضاء على الآليات التي يمكن من خلالها تنظيم المصالح السياسية المعارضة، تمكن نظام الحكم بشــكل أفضل من الســيطرة على جماعات المعارضة[10]. كما ســعى أيضا إلى إقصاء الجماعات المؤيدة، مثل الطلبة والاتحادات، عن السلطة الحقيقية. وأُنشئت سلسلة من المنظمات السياســية التي تضم هيئة التحرير (1953) والاتحاد القومي (1956) وأخيرا الاتحاد الاشتراكي العربي (1962).

إن مــا أراده عبدالناصر من هذه الأحزاب الشــعبية لم يكن محركا للمشــاركة ولكنــه على العكس كان آلية لبناء القبول الشــعبي. كان الهــدف هو تنظيم الدعم لمصلحة نظام الحكم وتوفير حلقة ربط ما بين الحكومة والشعب. وعن طريق إقامة هذه المنظمات السياســية الجديدة، تمكن عبدالناصر من توسيع القاعدة الاجتماعية لنظــام الحكم والوصول إلى الطبقات الدنيا مــن المجتمع التي قد أُقصيت في الماضي مــن الحياة السياســية، وكان هذا دليــلا على مولد عصر جديد من السياســة عُرف بالجاذبية الشــعبية والحشــد الجماهيري. ودل أيضا هذا العهد الجديد على صياغة عقد اجتماعي مستحدث، حيث وافقت جموع الفلاحين والطبقات الكادحة وأعلنت قبولها لتســلط النخــب البيروقراطية العســكرية في مقابل الوعــد الخاص بتحقيق مســتويات معيشــية أعلى والحصول على فرص اقتصادية[11]. وبالتالي، «ومن خلال القضاء على المنظومة الحزبية واســتبدال الديموقراطية البرلمانية بالاستفتاء، فقد فتح عبدالناصر المجال لجموع المصريين (والعرب) للمشاركة» التي بدورها أدت إلى عصر جديد من السياسة المصرية[12].

ومن الناحية الأيديولوجية، حدد الموضوعان المتشابهان للقومية العربية والاشتراكية العربيــة تعريفا للفــترة الناصرية. كان الأخير منهما واضحــا في التنمية والحداثة اللتين ترعاهما الدولة، وأيضا في برنامج الإصلاح الاجتماعي الذي تبناه عبدالناصر. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن الاشــتراكية العربية تنتوي تكرار النظام الســوفييتي بما فيه من عداء للديــن، بل كانت تنظر إلى أقلمته في ســياق عربي. وشــارك عبدالنــاصر في حركة عدم الانحياز لأنه أراد إقامة نموذج من التنمية مشــابها للاتحاد الســوفييتي، ومستقلا عنه في الوقــت نفســه. ومع ذلك، كانــت القومية العربية هي الخاصيــة التي ميزت عصر عبدالنــاصر، حيث كانت عبــارة عن معتقد بأن الشــعوب العربيــة - المُعرفة باللغة والتاريخ والثقافة - هم عبارة عن «أمة واحدة» وعليها أن تكون موحدة سياســيا. كان هذا عنصرا مهما لتشــكيل هوية عربية شــمولية لا تعتمد على الانتماء الديني. كانت أيديولوجيــة علمانية ســعت، عن عمد، نحو ضم المســيحيين العرب بنفس قدر ضمها للمسلمين[13]. وقد حمل ذلك أيضا شعورا قويا مناهضا للإمبريالية، وهو شعور ينظر إلى القوى الأوروبية على أنها العقبة الأساســية نحو تحقيق التنمية العربية. وبالتالي، يمكن النظر إلى القومية العربية باعتبارها رجعية سياســية من حيث التوجه - على الأقل من زاوية التوجهات الاســتبدادية لنظام الحكــم وتحيزه المناهض لأوروبا - على الرغم من بناء الأيديولوجية على أســاس مفهوم شــمولي للهوية من الناحية الدينية. وعلى الرغم من الوحدة السياسية الفاشلة مع سورية (1958 - 1961) والعداء من جانب الأنظمة في دول الخليــج، فقد عززت أيديولوجيــة القومية العربية من التركيز الدولي على نظام الحكم وجعلت من عبدالناصر بطلا ضمن الجموع العربية.

تلقى نظام عبدالناصر مساندة على نحو كبير في محاولاته لتشجيع الأفكار المتعلقة بالقومية العربية - ولإرساء أسس جديدة لسلطة الدولة - من خلال سلسلة من الأحداث التي وقعت في منتصف الخمســينيات من القــرن الماضي، ومن ضمنها محاولة الاغتيال الفاشــلة التي تعرض لها عبدالنــاصر في العام 1954، وأزمة الســويس في العام 1956، والانجــذاب المتزايــد تجاه قومية العالم الثالث... كل هذه الأحداث أســهمت في زيادة مــا كان يتمتع بــه الزعيم الجديد من كاريزما ووطدت مــن شرعية نظام الحكم. ومع التوســع في جهاز أمن الدولة، تزايدت أيضا قدرة الدولة على مراقبة أعدائها المحتملين والســيطرة عليهم على مدار هذه الســنوات الأولى. وبالمثــل، كان لإقرار مجموعة من

القوانين ما بين عامي 1956 و1964 عظيم الأثر في إحكام قبضة الدولة. ونتج عن ذلك تركيز السلطة داخل مكتب الرئيس وخلق منظومة جديدة من المحاكم الأمنية، في دستور 1964 على الأقل، للنظر في القضايا السياسية. إن ما نتج في النهاية هو دولة مركزية تتسم بالقوة والقدرة على حشد المشاعر الشعبية خلف أيديولوجية القومية العربية. وكما وصفها أحد المعلقين، «تزامن التقرب من الشعب في إطار من العلاقات الرمزية مع تطوير مهمة السيطرة للدولة القومية وتأسيس نخبة من ضباط الجيش، والاستعانة بمؤسسات وجمعيات بيروقراطية»[14]. وكان هذا هو النظام العلماني الجديد الذي وضعه عبدالناصر.

تحدي الإسلام المحافظ

ظل التحدي الرئيسي لنظام حكم عبدالناصر في هيئة ثلاثة عناصر متبقية من النظام القديم وهي: (1) ولاء رجال الدين (الدارسين المتبحرين في الدين) للطبقة الاجتماعية من مالكي الأراضي، (2) شعبية جماعة الإخوان المسلمين، (3) إحكام قبضة الإسلام التقليدي على قطاعات السكان. ومن أجل التعامل مع هذه القضايا، اتخذ عبدالناصر مجموعة من الخطوات لمجابهة تأثير الإسلام المحافظ. أولا، سعى قادة مجلس قيادة الثورة إلى حشد المشاعر الدينية الشعبية لمصلحة أغراضهم الخاصة، واستوجب هذا العمل مع كبار زعماء الدين المحليين (الأئمة) لتقديم الوعظ المستمر داخل مساجد مختلفة أثناء خُطب صلاة الجمعة، وإلى جانب ذلك استخدام المسؤولين في مجال الدين لتأكيد مدى توافق الإسلام مع السياسات الاشتراكية للدولة. اشتملت هذه الإستراتيجية على جهد مركز لتصوير القيادة السياسية على أنهم رجال متدينون ومخلصون. فعلى سبيل المثال أدى عبدالناصر فريضة الحج في مكة في العام 1954 والإعلان عن ذلك بشكل واسع، وبذلك يكون قد أدى أحد أركان الإسلام الرئيسية. وعلى نحو مماثل، سعت الحكومة نحو إحكام سيطرة أكبر على المساجد في جميع أنحاء الدولة (سواء كانت مساجد عامة أو خاصة) وذلك عن طريق وضعها تحت الرقابة المباشرة لوزارة الأوقاف. كما أجرى نظام الحكم أيضا بعض الإسهامات البارزة من خلال بناء مساجد جديدة وجعل دعاة المساجد المحليين يتبنون سياسات الدولة من فوق المنبر[15]. وعلى

الرغم من ذلك، كان تفسير الإسلام الذي رُوِّج له طوال هذه الفترة الزمنية ليبراليا وعصريا من الناحية الدينية.

وبدءا من عام 1954، اتخذ نظام الحكم أيضا موقفا مجابها تجاه جماعة الإخوان المسلمين وتوجهاتها المتعلقة بالإسلام المحافظ[16]. وعلى الرغم من دعم الإخوان في بادئ الأمر لثورة 1952، فقد شاب التعقيد علاقتهم مع عبدالناصر، حيث كان للإخوان روابط قديمة مع العديد من الضباط الأحرار بما فيها علاقات مع كل من عبدالناصر والسادات، اللذين يعتقد الكثيرون أنهما كانا عضوين سابقين ضمن جماعة الإخوان[17]. وعلاوة على ذلك، كان الدعم الممنوح من قِبل الإخوان في بادئ الأمر مهما للضباط الأحرار لمجابهة حزب الوفد العلماني وتوفير رخصة دينية لتولي الجيش للسلطة (وهو ما أشار إليه الإخوان منذ البداية بـ«الحركة المباركة»). لقد كانت جماعة الإخوان المسلمين بمنزلة قوة رئيسية داخل السياسة المصرية طوال فترة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وعلى الرغم من القمع الذي شهدوه تحت نظام الحكم القديم، فإنهم احتفظوا بشبكة واسعة من السواد الأعظم من الناس، هذا بالإضافة إلى الجناح العسكري. كما أدت أيضا معارضتهم التي بدأت منذ زمن بعيد للنظام الملكي والبريطانيين إلى منح التنظيم شرعية لا بأس بها، والتي سعى الضباط الأحرار في البداية إلى استقطابها.

ومع ذلك، انقطعت العلاقات ما بين المجموعتين إلى حد ما بشكل سريع. أملت جماعة الإخوان المسلمين أن يترجم دعمها للحكومة الجديدة إلى نوع من تقاسم السلطة. غير أن الضباط الأحرار لم يبدوا حماسا نحو إقامة شراكة حقيقية. وبالتالي، دخل أعضاء المجموعتين في صدام على مصير عضوية جماعة الإخوان المسلمين داخل مجلس قيادة الثورة وحول طلب مقدم من أعضائها للقيام بدور رسمي في التشريع، ولم يُعترف بأي من المطلبين. ويرجع سبب هذا التوتر، على نحو جزئي، إلى الخصومة المتأصلة ما بين الإخوان والضباط الأحرار، والتنافس المستمر على كسب ولاء جمهور الناخبين نفسه (العمال والفلاحون والطبقات الاجتماعية تحت المتوسطة). غير أن الأكثر جدلا هي الانقسامات الأيديولوجية والرؤى المختلفة على نحو جذري التي حملها كل منهما تجاه الأمة. وعلى الرغم من سعي الضباط الأحرار، وعبدالناصر على وجه التحديد، إلى تحديث مصر على طول خطوط علمانية واشتراكية، ناصر

الإخــوان دورا أكثر مركزية للدين داخل الحياة العامة. وباختصار، اعتمد الانقســام الأيديولوجي على خيار ما بين إقامة دولة دينية أو دولة علمانية.

تجســد الجدل حول هذه الرؤى المتنافســة للأمة داخل كتابين نشرا في تلك الفترة الزمنيــة، أولهما كان كتابا من تأليف خالد محمد خالد بعنوان «من هنا نبدأ» (نُشر في العــام 1950) حيث تبنى فيه الموقف العلماني. أرجع هذا الكتاب صدى جدل ســابق ومثير للخلاف طرحه علي عبدالرازق، الذي قال إن الإســلام الحق ليس لديه الكثير لكي يقدمه بخصوص طبيعة النظام الســياسي أو الاجتماعــي. وعلى النقيض، لم يكن هيكل الدولــة الــذي أُقِر مهــما من الناحية الدينيــة، وبناء على ذلك لم يكــن هناك ما يدعو للتناقض ما بين الإسلام ودولة علمانية، مادام يجري التأكيد على حظر بعض المحرمات. وجادل خالد قائلا إن العلمانية ستكون أجدر بالتفضيل لما يشكله الربط ما بين السلطة الدينية والسياســية من خطر. وذهب خالد إلى أن الدولة الدينية ســوف تعيق مسيرة التنمية بمصر لما قد ينتج عن توحيد السلطة الدينية والسياسية من فساد لكلا الجانبين، وربما من تقويض لتنمية الحرية والعدل بدلا من تعزيزهما. واستكمل خالد قائلا إن ما نحن حقا في حاجة إليه هو ثورة اجتماعية. ومع ذلك، فإن هذا البديل سيُعرقل بواسطة «رجال الدين» الذين «تواطأوا مع الطغاة» واستخدموا الدين - في سعيهم نحو الوصول إلى السلطة - «لكي يظل الشعب فقيرا وجاهلا»[18].

مثّل الشيخ محمد الغزالي موقف جماعة الإخوان المسلمين في هذا الجدل. الكتاب الــذي ألفه الغزالي بعنــوان «من هنا نعلم» نشر أيضا في العــام 1950، وناقش فيه أن الإســلام هو عبارة عن «برنامج شــامل» وُضِع لكي ينظم كل جوانــب الوجود البشري. ويتضمــن ذلك بالــضرورة المجالات السياســية والاجتماعية لحياة الإنســان. إن إقصاء الإسلام عن القيام بدور مركزي في حكم الدولة هو بالتالي انتهاك لما جاء به الوحي الذي أُنزل من الســماء. وعلى الرغم من ذلك، ظل المقصود بذلك من خلال الممارســة مبهما. وبمعنى آخر، لم يكن واضحا ما ينبغي أن يكون عليه شــكل الدولة الإســلامية ولم يكن مفهوما أيضا أي سياسات كان عليها أن تتخذها. ذكر الغزالي ببساطة أنه «حُدِّدت مهام الدولة داخل القرآن الكريم والسنة النبوية على نحو واضح ودقيق»[19]. واستطرد قائلا إن الحاجة إلى إقامة دولة إســلامية واضحة وجلية. إن العودة إلى الإســلام هي مطلب ضروري من أجل مجتمع إسلامي متجدد، وهذا هو الأمر الأكثر أهمية نظرا إلى التهديد

الوشـيك على الإسلام الذي يشـكله الغرب المسيحي المُعادي. وعند طرحه لهذا الجدل، ناشـد الغزالي المشـاعر الطائفية لقطاعات السـكان المتدينين وحثهم على الدفاع عن التقليد الخاص بهم. لم يكن الإسـلام «مهددا بالإبادة»[20] من الخارج فقط، ولكن كان أولئك من داخل المجتمع، أمثال خالد، والذين جادلوا لمصلحة سـلطة سياسية علمانية، يخونون عقيدتهم وكانوا، طبقا لكلمات الغزالي، «دُمى يحركها أعداء الإسلام»[21].

بلـغ الخلاف ما بين الإخوان والضباط الأحرار ذروتـه في العام 1954. كان الإخوان منقسـمين انقسـاما شـديدا حول كيفية التعامل مـع تعنت عبدالنـاصر فيما يتعلق بالقضايا الأساسـية لإقامة دولة إسـلامية وتقاسم السلطة. وقد سـعى أحد الفصيلين، ويضم خليفة حسن البنا، حسن الهضيبي، إلى العمل مع عبدالناصر وإقناعه بـ«العودة إلى الإسلام»[22]، أما الفصيل الآخر الذي تزعمه أحمد السندي (والذي ضم سيد قطب) فقد أصر على مواجهة أكثر ضراوة تسـتتبع الإطاحة بعبدالناصر. قبض على الهضيبي في خريـف العام 1954، وعقب ذلك بفترة وجيـزة نُفِّذت محاولة لاغتيال عبدالناصر على يد أحد أعضاء جماعة الإخوان المسـلمين كما يعتقد الكثيرون[23]. واستخدم عبدالناصر هذا الحدث كفرصة لمواجهة التنظيم، حيث قبض على الآلاف من أعضاء الإخوان (بمن فيهم قطب وأغلب قادة الإخوان) وجرى تحطيم نفوذها داخل المؤسسـة العسـكرية والشرطـة وجهات أخرى داخل المجتمـع المصري[24]. تلت ذلك إدانـة إحدى المحاكم العسـكرية ثمانمائة عضو من أعضاء الإخوان بتهمة التآمـر لقلب نظام الحكم وإعدام سـتة من قادتهـم. ومن خلال هذه الإجـراءات، وضع عبدالناصر نهايـة مؤقتة لنفوذ جماعة الإخوان المسـلمين داخل السياسـة المصرية، كما وضع حـدا أيضا للجدل المثار حول ما إذا كانت مصر دولة دينية أو علمانية.

تأميم الإسلام

كانت الخطوة الثالثة والأخيرة التي اتخذها عبدالناصر متحديا الإسلام المحافظ هي جهود نظام الحكم للسيطرة على الجامع الأزهر ومجموعة أبنية الجامعة وجهات أخرى من المؤسسة الدينية. اتُخذت هذه الخطوة بهدف تقويض النخبة الدينية واستقطابها، وتمـت من خلال ثلاث مراحـل. مبدئيا، كان هناك الإصلاح الزراعـي لعام 1952 الذي وضع كل ممتلكات «الوقف» (الأراضي التابعة للأوقاف) تحت سـيطرة وزارة حكومية

جديدة. وبما أن المؤسسـات الدينية للدولـة، والأزهر على وجه التحديد، اعتمدت على الدخل الوارد من هذه الأراضي لتغطية نفقاتهم، فقد حد ذلك الإجراء من استقلاليتهم وجعلهم يعتمدون على الدولة للحصول على الدعم المالي. وسـمح ذلك أيضا للحكومة بتوزيع موارد الأوقاف بأسـلوب يكفل لها «مكافأة من يتبعون خطاها.... ومعاقبة من يعارضونهـا»[25]. ثانيا، أبطل عبدالناصر محاكم الشريعة التي كانت تعمل بالتوازي مع منظومة المحاكم منذ القرن التاسع عشر وأدمجها ضمن القضاء الوطني[26]. وعلى الرغم مـن أن هدف الدولة كان توحيد منظومة القضاء الممزقة، فقد أدى ذلك إلى وضع تلك المنظومة البديلة تحت السيطرة المباشرة للدولة.

وأخيرا في العام 1961، أقر عبدالناصر قانونا لإعادة هيكلة جامعة الأزهر على نحو جذري، وهي إحدى المراكز الأساسية للتعليم الإسلامي في العالم العربي. ورأى عبدالناصر في السـيطرة عـلى هذه المؤسسـة ومناهجها الدراسـية أمـرا مهما للسياسـة المحلية والإقليمية لمصر. وبناء على ذلك، وضعت عملية إعادة الهيكلة المؤسسـة بأكملها تحت الولاية القضائية لوزارة الأوقاف، وأعطيت لرئيس مصر السـلطة لتعيين رئيسـها، شيخ الأزهـر. كما أدخلت إعادة الهيكلة أيضا مواد حديثة على المناهج الدراسـية بالجامعة وكليات جديدة تشـمل كلية الطب وكلية الهندسـة. ومن خلال تنفيذ هذه التغييرات ووضع المؤسسـة تحـت بيروقراطية الدولة، تمكن عبدالناصر من السـيطرة على علماء الأزهر من دون التخلص منهم كقوة اجتماعية[27]. وجرى استبدال معارضي الإصلاحات من داخل الأزهر ليحل محلهم أولئك الذين كانوا أكثر تأييدا لنظام الحكم.

لقد كان الهدف من إعادة تشـكيل الأزهر والجهد المبذول للسـيطرة على مساجد الدولة هو تطويع الإسلام وتوظيفه لخدمة الدولة. داخليا، تم ذلك من منطلق الحاجة إلى حرمـان مجموعات أخرى، مثل ما تبقى من جماعة الإخوان المسـلمين، من مصادر الدين التي يمكن اسـتخدامها لمعارضة الحكومة. وقد سـعى نظام الحكم تحديدا نحو الحـد من قدرة الإسـلاميين على اتهـام عبدالنـاصر بتأييده «علمانية كافـرة». وفرت السياسة الجديدة أيضا للدولة احتكارا للتفسير الديني. ومن ثَم، وفي الوقت الذي جرى فيه تعريف نظام الحكم الناصري من خلال برنامج من الحداثة الاشـتراكية – مستمدا جزءا كبيرا من سلطته من فكرة القومية العربية – فقد وجد تبريرا متسعا للمهمة التي جـاء من أجلها في صـورة الفتاوى (الأحكام الدينية) التي تصدر عن المؤسسـة الدينية

الرسمية. أسس نظام الحكم أيضا المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لهذا الغرض؛ حيث كانت مؤسسة استهدفت توضيح مدى التوافق ما بين الاشتراكية والإسلام[28].

اعتقد عبدالناصر أن نظاما احتكاريا للدين تسيطر عليه الدولة سوف يكون مفيدا لدعـم نظام حكمه ضد كل من الأعداء الداخليين والخارجيين، وبناء على ذلك كان من الضروري الإبقاء على العلماء وإخضاعهم. وعلاوة على ذلك، فقد أسهمت قوة وشعبية الإسـلام في مصر في منع الناصريين من محاولة اسـتئصال جذور الدين بالأسلوب نفسه الذي اتبعه كمال أتاتورك في تركيا منذ ثلاثين عاما. وفي غياب بديل واضح، وجد الضباط الأحـرار أن مـن الأجدى دمج رؤية عصرية للتنمية بمناشـدة مبهمـة للتقليد. وكانت عمليـة غرس جذور الإسـلام العصري - إسـلام يتفق مع الأعـراف العلمانية والتحول الاجتماعي - مع إخماد التفسـيرات الأكثر راديكالية عنصرا ضروريا لسياسة عبدالناصر الشـعبية. وبعيدا عن معاداة الدين، أصبح الإسـلام مدمجا داخل أجهزة الدولة بهدف توفير الأساس المعنوي لنظام حكم عبدالناصر. ولكن ما حدث بالفعل هو تأميم الإسلام.

كان حشـد الدين الإسلامي إلى جانب نظام الحكم مهما أيضا على الساحة الدولية حيث شـعرت حكومة عبدالناصر بالقلـق تجاه الأنظمة الملكيـة المحافظة في منطقة الخليـج التـي تخوفت عـلى نحو كبير مـن الأفكار الاشـتراكية والجمهوريـة الخاصة بـعبدالنـاصر. وأصبحت هـذه الخصومة أكثر وضوحا في أواخر الخمسـينيات ومطلع السـتينيات من القرن الماضي عندمـا تكررت ديناميكية الحرب البـاردة داخل منطقة الشرق الأوسـط[29]. حيث شـعرت المملكة العربية السعودية بانزعاج شديد من لهجة الخطاب الشـعبي والسياسات الثورية لنظام الحكم المصري، وعارضت القومية العربية التي تبناها عبدالناصر على نحو مباشر شرعية الأسرة المالكة بالمملكة العربية السعودية وسـيطرتها على الثروة النفطية بالمنطقة. ومن جانب آخر، نظر عبدالناصر إلى المملكة العربية السعودية على أنها معقل للفكر المحافظ الذي يعمل على طول الخط وبنشاط ضـد مصالحه. ومن وجهة نظر عبدالنـاصر كان تحالف الأنظمـة بمنطقة الخليج مع الغرب تخليدا للعلاقة الاسـتعمارية وأداة للحفاظ على انقسام العرب وضعفهم. ومن ثَـم، عمل كل من السـعوديين والمصريين للحد من نفوذ الطـرف الآخر داخل المنطقة وإقامة المؤسسـات الدينية المتنافسة بهدف الترويج للأجندات السياسية الخاصة بهما، وقد انجذبت كل هذه المؤسسات إلى تفسيرات مختلفة للإسلام السني من أجل الترويج

لمصالح الدول المتبارية. بلغت حرب الألفاظ والكلمات بين عبدالناصر والأنظمة بمنطقة الخليج ذروتها من خلال خلاف مباشر في أثناء الحرب الأهلية التي اندلعت في اليمن العام 1962، والتي ساندت فيها مصر والمملكة العربية السعودية الجانبين المتصارعين. وبناء على ذلك، فإن الخلافات التي نشأت داخل مصر - ومن داخل الإسلام - قد تكررت في المنطقة بأسرها عندما شجعت الأنظمة الملكية المحافظة بالخليج الإسلام السلفي مقابل رؤية مصر العلمانية والاشتراكية للأمة العربية.

وعلى الرغم من أن نظام حكم عبدالناصر قد استخدم الإسلام لأغراض أيديولوجية، فإنه لم يُعرف هذا النظام مطلقا بالتزامه نحو الدين. وقد شجع عبدالناصر الإصلاحيين من داخل الأزهر بهدف إعادة تشكيل الفكر الإسلامي ولتوفير حداثة دينية جديدة لكلٍ من الدولة والمجتمع، وكان هذا ضروريا منتصف الستينيات من القرن الماضي مع تجديد الأنشطة الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين، وظهور النقد المتطرف من قِبل «سيد قطب»، والمطالبة المستمرة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، بقي ارتباط القيادة الناصرية بالإسلام هامشيا، وظلت عملية الإصلاح الإسلامي التي رغب عبدالناصر في دفعها أقل تأثيرا في دوائر الحكم من العلمانية الواسعة. وباختصار، بقيت النخبة الناصرية على حذر من الإسلام، حيث كانت تنظر إليه باعتباره عقبة «أمام تحقيق حلم الدولة القومية، ما لم يجر توجيهه أو السيطرة عليها»[30]. ومع ذلك، استمر استخدام الدين ضمن الخطاب الوطني بمنزلة حلقة ربط أساسية بين الدولة الحديثة وقطاعات سكانها التقليديين. ونجح عبدالناصر في التوافق والخروج من هذا الموقف المتناقض من خلال احتفاظه بسلطته الكاريزمية وإيمان الشعب بالتقدم والمصير اللذين جسدهما. وقد اختل ذلك التوازن الضعيف فجأة نتيجة الأحداث المأساوية التي وقعت في يونيو العام 1967.

من الصعب أن نغالي في تقدير تأثير حرب الأيام الستة العام 1967 في سياسات منطقة الشرق الأوسط. فلم يقابل التفاؤل المنتشر مطلع عصر عبدالناصر سوى الإحباط الذي أعقب هزيمة مصر المذهلة على يد الجيش الإسرائيلي في هذه الأيام الستة. وصِفت الحرب بالمختصرة والحاسمة. كان جزء من الجيش المصري في اليمن يقاتل ضمن حرب غير حاسمة بالوكالة، في الوقت الذي أضعف فيه الفساد والقصور في المهارات استعداد

الدولـة لخوض حرب مع إسرائيـل. كان للهزيمة آثار هائلة مـن الزاوية الأيديولوجية، حيث تسـبب المسار الكامل لقوات الجيش المصري في ضياع بريق وكاريزما عبدالناصر ورؤيته للقومية العربية. وفي محاولة لفهم سبب الهزيمة، اجتهدت مجموعات مختلفة وطبقـات اجتماعية متفاوتة لفهم ما حدث وسـببه. وطبقا لمـا جاء عن أحد المحللين، «لقد سـقط منطق ومجموعة الرمـوز المتعلقة بالدولة القوميـة، وهي اللغة الأصلية الوحيدة، وثبت خواؤها تماما فيما ادعت أنه مصدر قوتها»[31].

أعادت الهزيمة أيضا فتح أوجه جدل قديمة حول الأسـس المناسـبة للحياة العامة المصريـة. كان هذا الجـدل، ظاهريا، حول مصادر الهزيمة العربيـة، غير أن الصراع قد حرض للمرة الثانية رؤية علمانية للمجتمع ضد البديل الإسـلامي. فمن أحد الجوانب، أشـار النقد اليسـاري إلى أن الثـورة التي قام بها عبدالناصر لم تنجـح بالقدر الكافي في تغيير المجتمع المصري، ومن هذا المنطلق كان الدين وطريقة التفكير التقليدية - التي تجسـدت من خلال مبدأ الإيمان بالقضاء والقدر في الإسـلام - هما اللذان سـاهما في تراجـع المجتمع، وهو ما بُنيت عليه هزيمة الجيش. وباختصار، فشـلت الثورة لأنها لم تنجح في تحديث المجتمع التقليدي في مصر، ولم تتمكن من تغيير السلوكيات الشعبية. وطبقا لما أشار إليه فؤاد عجمي، «من بين أولئك (اليسار المتطرف) ممن أرادوا الوصول إلى أعماق الحقيقة وراء الهزيمة، كان هناك إجماع في الآراء على أن أبطال الماضي قدموا العديد من حلول الوسـط والتنازلات للماضي إلى درجة أنهم استسلموا لهذه المجموعة من السـلوكيات والعـادات المحبطة والميئوس منها، استسـلموا إلى هذا الشيء الجامد والمعـروف بالتقليد»[32]. وعلى النقيض مـن هذا المنظور كان النقد الديني الذي تولته جماعة الإخوان المسـلمين وآخرون ممن لديهم توجهات إسلامية. فمن وجهة نظرهم، كان ضياع التقليد والانحراف عن مسـار الإسلام السبب وراء نكسة العام 1967، حيث كان اعتناق ضباط الجيش الأيديولوجيات الأجنبية - فماركس كان ألماني الجنسـية على الرغم من كونه مناهضا للرأسـمالية - ومسـاعيهم لتحديث المجتمع المصري على نهج نماذج أجنبية سـببا رئيسـيا في سـقوطهم المفاجئ. وعلى الرغم من الجهود التي بذلها نظام الحكم من أجل وضع تبرير للاشـتراكية على طول خطوط إسلامية، فقد نُظر إليها على أنها غير إسلامية، واعتُبرت مؤسسة علماء الدين فاقدة للمصداقية. وباختصار، كما قال الإسـلاميون، فقدت القيادة السياسـية صفة الالتحام مع التقاليد الخاصة بها مما

نتج عنه الهزيمة العسكرية. وطبقا لما ذكره أحد الكُتاب، «ابتعد العرب عن عبادة الله، فابتعد الله عنهم»[33].

سياسة السادات الإسلامية

توفي عبدالناصر في سبتمبر العام 1970 وخلفه في الحكم نائبه أنور السادات. وفي أول خطاب له بصفته رئيسا للجمهورية، أكد السادات التزامه نحو الإرث الذي تركه عبدالناصر، وتعهد بأن يحكم بالتعاون مع القيادة الجماعية للاتحاد الاشتراكي العربي. حاز ذلك قبول الأعضاء الآخرين من الحزب الحاكم. ومع ذلك، تستر المظهر الكاذب للوحدة بين النخب الحاكمة على الانقسامات العميقة حول مستقبل الدولة، فمن ناحية، كان هناك الماركسيون والناصريون و«الأوسطيون» ممن ناصروا السوفييت الذين ظلوا في مواقع النفوذ داخل بيروقراطية الدولة[34]. وقد التزموا المشروع الناصري وتمسكوا بمواقعهم المميزة داخل النظام السياسي. كانوا مقتنعين برئاسة السادات مادام قد استمر في تنفيذ السياسات المتفق عليها ووافق على الحكم من منطلق جماعي. كما كان لديهم أيضا انطباع بأن السادات يمكن السيطرة عليه بسهولة. ومن جانب آخر، لم يكن السادات (من بين آخرين) راضيا عن التجربة الاشتراكية في مصر، وسعى إلى رسم مسار جديد للسياسة المصرية. كان لمحاولات السادات المتعاقبة لتوحيد السلطة السياسية ولتغيير اتجاه الدولة تأثير كبير في دفعه نحو قلب الجدل الديني الدائر في مصر.

لقد كان التوتر بين اليسار المتمسك بالمبادئ والمعتقدات بقيادة نائب رئيس الجمهورية علي صبري، الأمين العام السابق للاتحاد الاشتراكي العربي، والسادات واضحا في الحال. سعى رفاق صبري إلى كسب السيطرة على وضع سياسات الحكومة بادعائهم أنهم المفسرون الشرعيون لإرث عبدالناصر، بينما استجاب السادات عن طريق الخروج عن هيكل الحزب لبناء دعم سياسي من بين النخب التقليدية ومالكي الأراضي الزراعية الذين همشوا تحت حكم عبدالناصر، كما وطد السادات الروابط مع الجيش وأجهزة الأمن والأفراد المؤثرين من داخل وزارات الدولة، حيث تبادل جميعهم عدم ثقة وكراهية مشتركة لصبري وحلفائه. مثّل السعي نحو إقامة قاعدة بديلة من الدعم انفصال السادات عن اليسار وعملية إعادة تنظيم السياسة المصرية علامة فارقة. ووصل

الخلاف إلى ذروته في مايو العام 1971، عندما اتجهت أصابع الاتهام نحو مؤيدي صبري بالتآمر للإطاحة بالحكومة. وأدى ذلك إلى القبض على تسعين عضوا من رفاق صبري وعزلهم من المناصب الحكومية العليا ومن الحزب الحاكم والجيش. وتمكن السادات أيضا من القضاء على «مراكز القوى البديلة» داخل الدولة، التي عملت بصفتها قواعد دعم لمصلحة صبري وحلفائه. وقد عُرفت هذه الأحداث بثورة التصحيح.

مثلت ثورة التصحيح علامة فارقة لكل من السياستين الداخلية والخارجية في مصر. ألزم السادات، من خلال لهجته في الخطاب، نظام حكمه بإلغاء السياسات البوليسية للدولة التي ميزت عصر عبدالناصر، والتي نسبت إلى خصوم السادات، كما تعهد أيضا بتحقيق تحرر أوسع للنظام السياسي واحترام حقوق الأفراد. ومع ذلك، ظلت الخطوط الرئيسية التي رسمت ملامح النظام ثابتة على نحو كبير، على الأقل فيما يتعلق بمركزية الدولة والترويج للقومية الشعبية. ما تغير بالفعل هو الالتزام السابق نحو رؤية اشتراكية وعلمانية للتنمية القومية. وكان هذا التحول جليا في إقرار سياسات اقتصادية أكثر ليبرالية (سياسة الانفتاح) التي انتفعت بها طبقة رجال الأعمال على نحو كبير، بالإضافة إلى برنامج لفك رهن المحتجزات (وهو عكس الإصلاح الزراعي) بغرض تصحيح المعاملة العنيفة التي لقيها مالكو الأراضي الزراعية تحت نظام حكم عبدالناصر[35]. وقد استلزم الاتجاه الجديد الذي وضعه السادات إقامة مجموعة جديدة من التحالفات مع بعض النخب الاقتصادية والدينية للعمل كحصن منيع ضد اليسار، وتضمن ذلك سياسة التقارب مع المملكة العربية السعودية (التي بدأها عبدالناصر بعد حرب 1967)، واعتمادا متضائلا على الاتحاد السوفييتي، وتخليا كاملا عن سياسة عبدالناصر المتعلقة بالطبقة الاجتماعية.

ومع ذلك، كانت أكثر الخصائص وضوحا لهذا التوجه الجديد ترويج السادات للإسلام المحافظ: فعلى الرغم من قيام عبدالناصر باستخدام الدين من أجل إضفاء شرعية على حكمه، احتضن السادات الإسلام بحماس أكبر. والأكثر أهمية أن تفسير الإسلام خلال فترة رئاسة السادات اختلف بشدة عما كان متبعا في عصر عبدالناصر، حيث انصب الاهتمام الرئيسي للسادات على تحقيق وزن مقابل للأفكار الاشتراكية التي سيطرت على السياسة المصرية. وتحقيقا لهذه الغاية، سعى السادات إلى وضع فلسفة سياسية جديدة عملت على ربط «القيم الحضارية» للإسلام والعرب ببرنامج

الليبرالية الاقتصادية الذي وضعتــه الحكومة[36]. كما حاول أيضا إقامة قاعدة للشرعية الوطنية التي كانت على نحو أكثر وضوحا إســلامية. وبالتالي، أكد الســادات (ودمج في أغلب الأحيان) أفكار الفضيلة الإســلامية والقومية المصرية في خطاباته، واستخدم هذه الموضوعات لتعزيز الأنماط التقليدية من السلطة والنظام الاجتماعي[37]. كان بناء شكل من التقوى والتدين الشــخصي جزءا من إســتراتيجيته. فقد عُرف السادات بـ «الرئيس المؤمن»، وشارك على نحو منتظم في شعائر صلاة الجمعة التي ينقلها التلفزيون المملوك للدولــة عــلى الهواء. وقد صُممت سياســات نظام الحكم أيضا لغرس شــعور أكبر من التقــوى ضمن قطاعات الســكان، تعكس بذلك المعتقد الخاص أنه كلما كان الشــعب أكثر تدينا، كان أكثر طاعة في تنفيذ الأوامر. ومن ثَم، منحت الحكومة ملايين الدولارات لمصلحة التعليم الإســلامي وروجت للإسلام في التلفزيون والإذاعة المملوكة للدولة، كما وفرت أيضا التمويل لبناء آلاف المســاجد ومنحت المســاعدة (في هيئة أراض وتمويلات وفترات زمنية من البرامج التي تُبث على الهواء مباشرة) للشــيوخ المشهورين في مقابل ما يقدمونه من دعم[38].

إحــدى الخصائص الجوهرية لهذا الاتجاه الجديد هي الدعم النشــط الذي قدمه السادات للجماعات الإســلامية على حساب اليسار السياسي. فعلى الرغم من أن توسع الأزهــر كان له دور مهم في هذا الجهد (الذي ســيجري الحديــث أكثر عنه فيما بعد)، كذلك كان التقارب بين السادات وجماعة الإخوان المسلمين. فقد قامت ثورة التصحيح بتطهــير العديد من اليســاريين البارزين مــن مراكز النفوذ، لكنهــا لم تقم بالكثير نحو التنبيه إلى الدعم المقدم للسياســات الاشــتراكية التي وضعها عبدالناصر على المستوى المحلي. كان الهدف من تحالف السادات مع جماعة الإخوان المسلمين هو توفير قاعدة شعبية لحكمه وإضعاف المعارضة من خلال قلب السياسات التي ساعدت الفقراء. وقد جرت الوســاطة في عملية التقارب بين السادات وجماعة الإخوان المسلمين العام 1971 بواســطة الملك فيصل، ملك المملكة العربية الســعودية، وفؤاد علام (رئيس جهاز أمن الدولة في مصر)(*)، وأحد رجال الأعمال المصريين وكاتم أسرار الســادات ويدعى عثمان أحمد عثمان. وافق الإخوان على تخليهم عن اســتخدام العنف وتعهدوا بعدم المشاركة في أي أنشطة مناهضة لنظام الحكم في مقابل نيل حريتهم وممارسة حقهم في استكمال

(*) اللواء فؤاد علام كان نائبا لرئيس جهاز أمن الدولة وليس رئيسا [المترجم].

الدعوة السـلمية للإسـلام، وكان ذلك ضمن جزء من الاتفاق المتفـاوض عليه[39]. كما سـمح أيضا للكثيرين بالعودة من المنفى في السعودية ومناطق أخرى. كما أطلق نظام السـادات سراح آلاف المساجين السياسـيين في الفترة الزمنية بين العامين 1971 و1975، واسـتغل عمليات إطلاق سراح المسـاجين لإلقاء الضوء على التعذيب والانتهاكات التي مورست ضد هؤلاء الأفراد بهدف كشف تجاوزات العصر الناصري.

كان تقديم الدعم لجماعات الطلبة الإسلاميين داخل الجامعات خاصية أخرى ضمن ذلك الجهد المراد به إعادة هيكلة السياسة المصرية، وذلك لما عُرفت به الجامعات من كونها سـاحة رئيسية للنشاط السياسي، سيطرت عليها الجماعات الماركسية التي نشأت تحـت حكم عبدالنـاصر، وكانت الجامعـات أيضا بمصر مقرا للعديد مـن التظاهرات خلال الفترة الزمنية بين العامين 1968 و1973. وطبقا لما أشـار إليه روسفسكي ويكهام، كانـت هذه الشريحة السـكانية «أكثر الشرائح اشـتراكية بكل مـا تحتويه الكلمة من معنـى تحقيقـا لأهداف ثـورة عبدالناصر. وكانـوا بناء على ذلك الأكـثر عرضة لخيبة الأمل عندما اتضح عدم قدرة قادتها أو عدم اسـتعدادهم لتحقيق أهداف الثورة»[40]. وتباعا، مارسـت جماعات الطلبة اليساريين دورا محوريا في التظاهرات ضد نظام حكم السـادات، مطالبين بالمزيد من الحرية السياسـية، وعدالة اجتماعية أكبر، وموقف أكثر مجابهة لإسرائيل. شـعر السـادات بالقلق تجاه معارضة هذه الجماعات وافترض قيام الفصائل المؤيدة للسـوفييت بدعمهم. وبالتالي، سـعى نظـام الحكم إلى إضعاف نفوذ جماعات الطلبة اليسـاريين داخل الجامعات المصرية وعمل على تسهيل نمو تنظيمات الطلبة الإسلاميين باعتباره جزءا من هذه المحاولة.

قبـل العام 1970 كان الطلبة الإسـلاميون أقلية داخـل الجامعات المصرية وحظوا بنفوذ بسـيط، إن كان لديهم نفوذ أصلا، على سياسـات الطلبة، غير أن ذلك تغير بعد مايو العام 1971 عندما قرر نظام الحكم دعم تطوير تنظيمات الطلبة الإسلامية كتوازن أيديولوجـي مع اليسـار. وظهرت في أثنـاء تلك الفترة جماعتـان مهمتان هما جماعة شباب الإسلام والجماعة الإسلامية (ذات التصنيف الإسلامي، وليست الجماعة الجهادية التي لها الاسـم نفسـه)، غير أنه كانت هناك جماعات أخرى. وجرى أيضا إحياء تنظيم الشباب الذي ترعاه الدولة - وهي مؤسسة منذ عهد عبدالناصر - ومنحها تركيزا دينيا جديـدا[41]. كانت كل هذه الجماعات سياسـية من حيث التوجـه وعُرفت بمناهضتها

للماركسية. لقد كان ذلك بمنزلة تناقض حاد مقارنة بجماعات الطلبة الإسلاميين في العهد السابق التي ركزت على تبني الأنشطة الاجتماعية والثقافية. في مطلع السبعينيات من القرن الماضي، أدارت الحكومة وجهها أيضا عن معسكرات التدريب التي كانت تدار بواسطة الإسلاميين، والتي عملت بوصفها مدارس للجهاد الإسلامي. وفي ذلك التوقيت نظرت الحكومة المصرية إلى المعسكرات على أنها «شيء لا يزيد على كونه ترياقا لعلاج الأيديولوجية الماركسية التي كان يدعمها الشيوعيون والناصريون»[42]. قام نظام الحكم أيضا بتكثيف المراقبة على الطلبة اليساريين وتوفير التمويل، والأسلحة طبقا لما ورد عن البعض، للتنظيمات الإسلامية المختلفة (انظر فيما بعد)، كما أنفقت الحكومة أيضا قدرا كبيرا من الأموال بهدف الترويج للدين داخل الجامعات، وهناك ادعاءات قوية الأساس حول تلاعب نظام الحكم في انتخابات اتحاد الطلبة لمصلحة الإسلاميين.

دفع نظام الحكم ثمن دعمه لجماعات الطلبة الإسلاميين، ففي أواخر السبعينيات من القرن الماضي سيطرت هذه التنظيمات على أغلبية اتحادات الطلاب داخل المنظومة الجامعية، وفي العام 1978 شغل مرشحوهم المناصب العليا داخل الجمعية الوطنية لاتحاد الطلبة. وقد مثل ذلك «تحولا جذريا» في ثقافة ومناخ الجامعات. كما قال محمد هيكل، «إدراكا من الطلبة الإسلاميين بالدعم المقدم لهم من قِبل السلطة العليا (الحكومة)، فقد بدأوا في التصرف كما لو كانوا يديرون الجامعات. حيث وضعوا قرارات بخصوص المواد الواجب تدريسها، ومنعوا مواد أخرى عنوة، على سبيل المثال المحاضرات التي تناقش مبدأ الداروينية. كان من الواضح أن السلطات لم تتسامح مع الطلبة الإسلاميين فقط، بل شجعتهم على نحو فعال»[43].

وعلى الرغم من ذلك، ظلت طبيعة وحجم الدعم الذي كانت تقدمه الحكومة للجماعات الإسلامية نقطة خلاف، حيث أنكر أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، ويُطلق عليهم أيضا الإخوان المسلمين، الذين اشتركوا في الفعاليات الجامعية في سبعينيات القرن الماضي، أي مساعدات علنية من قِبل الحكومة، لكنهم اعترفوا بوجود بيئة أكثر انفتاحا تحت حكم السادات سمحت لهم بالازدهار[44]. وعلى النقيض، لم ينس النشطاء اليساريون قيام أجهزة الأمن بتقديم الدعم الفعال لانتخاب المرشحين الإسلاميين بهدف شغل المناصب في اتحاد الطلبة، وقد نفذوا هذا الإجراء - وفقا لما ورد عن أحد النشطاء السابقين - من خلال اعتقال المرشحين اليساريين وسط فترة الانتخابات، أو عن طريق

منعهم من المشاركة، وهو الأمر الذي سهل من انتصارات الإسلاميين. وكانت هناك أيضا بعض الادعاءات أن أجهزة الأمن «سلحت الإسلاميين» وأن عدد الجماعات الإسلامية قد «انتشر كالفطريات» تحت مظلة أجهزة الأمن[45]. وتشير بعض التقارير المستقلة الأخرى إلى أن محافظ أسيوط السابق محمد عثمان إسماعيل عمل وسيطا بين حكومة السادات والطلبة الإسلاميين داخل المباني الجامعية الموجودة في صعيد مصر، حيث أمدهم في معظم الأحيان بالتمويل والتعليمات[46].

سهلت أيضا السياسات التحررية التي وضِعت في أثناء عصر السادات من سيطرة الإسلام المحافظ على السياسة المصرية. فمن خلال رفع بعض القيود عن حرية التعبير السياسي جرى منح كل من الجماعات الإسلامية الرسمية وغير الرسمية صوتا أعلى داخل منظومة الشؤون العامة، بغرض تقديم الدعم الظاهري للاتجاه الجديد للحكومة. وقد سمح ذلك لجماعات مثل جماعة الإخوان المسلمين بالمشاركة في بعض الأنشطة التي كانت محظورة عليهم فيما سبق، مثل نشر الصحف والدعوة، حتى وإن لم تمنحهم وضعا رسميا. كما منحت أيضا لرجال الدين بعض الفرص الجديدة بهدف الترويج للإسلام في الساحة العامة، وهو شيء لم يكن عبدالناصر ليسمح به مطلقا. سمحت أيضا عملية تحرر السياسات الاقتصادية بتدفق أكبر للأموال من دول الخليج، التي قامت بتمويل الشركات الإسلامية ووكالات الخدمة الاجتماعية التي تديرها جماعة الإخوان المسلمين. كما ظهرت أيضا شركات الاستثمار الإسلامية ذات الروابط القوية مع الإخوان، الذين استفادوا من الازدهار الاقتصادي الذي تسبب فيه ظهور النفط مطلع سبعينيات القرن الماضي.

لقد كانت الروابط القوية التي جمعت السادات بالمملكة العربية السعودية أثناء هذه الفترة الزمنية بمنزلة عامل مهم آخر في عملية إعادة هيكلة السياق الأيديولوجي للسياسة المصرية، حيث أنجز السادات التقارب بين مصر وخصمها السابق مطلع سبعينيات القرن الماضي. وكان الميل نحو المملكة العربية السعودية وأنظمة الحكم المحافظة الأخرى خطوة مبدئية في طريق تعديل المسار الأوسع نطاقا مع الغرب. وأدرك السادات أن الدعم المالي الذي يمكن أن يمنحه السعوديون لمصر وسيلة ضرورية للنهوض بالدولة اقتصاديا، ومن جانبها، حرصت بعض الأطراف على القضاء على نفوذ القومية العربية في مصر وتجنب الخلاف الذي ميز عصر عبدالناصر، وذلك لأن «عبدالناصر

بالنسبة إليهم كان أسوأ من إسرائيل»[47]. ومن هنا كان إعلان البداية لحقبة زمنية تسابق فيها قادة دول الخليج لسكب الأموال لمصلحة الترويج لإسلام محافظ أو سلفي في جميع أرجاء المنطقة وداخل مصر تحديدا، وكان الهدف من ذلك تهميش اليسار، وحماية مصالحهم الاقتصادية، واستخدام الدين لتجسيد النظام الاقتصادي والسياسي الحالي. وقد تضمن ذلك تمويل جماعات ومؤسسات إسلامية، كان لها فيما سبق تأثير مستمر في السياسة المصرية. وكما أشار أحد الصحافيين، «عندما قام الملك فيصل ملك السعودية العام 1971، وبأوامر من السادات، بمنح رئيس جامعة الأزهر الدكتور عبد الحليم محمود مبلغ مائة مليون دولار أمريكي لمصلحة الحملة المناهضة للشيوعية والإلحاد ولنُصرة الإسلام، تغير آنذاك الوجه السياسي لمصر»[48].

وأشرك أيضا نظام حكم السادات المؤسسة الدينية الرسمية ضمن الجهد المتعلق بإعادة تعريف الأساس الأيديولوجي للدولة المصرية، حيث نجد توسعات داخل الأزهر اشتملت على مبان جامعية جديدة شُيدت عن طريق التمويلات الواردة من الحكومة السعودية. وازداد أيضا تمويل الدولة للتعليم الديني من خلال منظومة الأزهر، كما توسع أيضا التمويل لمصلحة الإصدارات الدينية التي أنتجها الأزهر ومؤسسات دينية أخرى، حيث تضمنت هذه المؤسسات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الذي خضع للإصلاح، وهو الذي عمل على تعريف وتوضيح التفسير الرسمي للإسلام لكل من الدولة والمجتمع. وقد بادر أيضا نظام الحكم بشن حملة مناهضة لليسارية كان من ضمنها بعض علماء الدين الذين أصدروا مجموعة من الفتاوى ساوت بين الشيوعية والعقوق واتهمت الشيوعيين بأنهم «لا عقيدة لهم»[49]. وكان المقصود من كل هذه المساعي وصم الاشتراكيين الذين مازالوا محتفظين بمناصبهم منذ عهد عبدالناصر، بالإضافة إلى استخدام دعم الشعب الحقيقي للإسلام كوسيلة لتوطيد وتعزيز الولاء والانتماء لسلطة الدولة. إن توجيه الاتهام بالمعصية الذي كان متأصلا في مثل تلك الفتاوى كان بمنزلة سابقة خطيرة في تاريخ وصم الأفكار البديلة، وتوجه سوف ينتج عنه تحول مشؤوم أثناء عصر مبارك، عندما قام الإسلاميون باستهداف المفكرين العلمانيين بناء على دوافع مشابهة.

وأخيرا، منح إقرار دستور جديد للبلاد العام 1971 دورا أعظم للإسلام داخل السياسة المصرية، حيث حددت المادة الثانية من الدستور الدين الإسلامي لكي يكون

الدين الرسـمي للدولة، وكان ذكر الشريعة الإسلامية على نحو واضح داخل الدستور أمرا مهما في حد ذاته اعتبره الإسلاميون انتصارا حققوه. وأُدخل مزيد من التعديل على هذا البند العام 1980، من خلال جعل الشريعة الإسلامية «المصدر الرئيسي للتشريع». كما قام البرلمان بأكثر من ذلك من خلال إعادة دمج الإسلام داخل القوانين المصرية في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، وكان هذا بهدف «تحقيق توافق كامل ما بين القانون التشريعي المصري وبنود الشريعة الإسلامية»، وهو الذي أُقر على نحو كبير تحت الضغط الذي مارسته جماعة الإخوان المسلمين[50]. ومن خلال الاعتراف بهذه القضايا، استكمل السادات مشروع استئصال الأعراف العلمانية من داخل الحياة المصرية، وأصبح الإسلام الآن هو الدين الرسمي للدولة، ومنحت كل من المؤسسات السياسية بالدولة والقوانين أداة لإضفاء الصبغة الإسلامية على المجال العام.

بدت حرب أكتوبر في العام 1973 وكأنها تبرير لتحول السادات نحو الإسلام المحافظ ومنح شرعية جديدة للزعيم وسياساته. فقد ساعد استيلاء مصر على المواقع الإسرائيلية على الضفة الشرقية لقناة السويس في تحطيم أسطورة الجيش الإسرائيلي الذي لا يُقهر، كما سمح لمصر بادعاء النصر على الرغم من الخسائر الفادحة والنهاية غير الحاسمة للحرب. إضافة إلى ذلك، فقد نُظر إلى الانتصار الواضح على أنه نصر للإسلام. وعلى الرغم من انتهاء الحرب بقرار لوقف إطلاق النار بموجب وساطة من الأمم المتحدة، فقد أرجع الفضل على نحو واسع في نجاح مصر المبدئي في عبور قناة السويس وإلحاق شبه هزيمة بإسرائيل إلى عودة السادات للدين، وهو تصور لم تضعفه الهالة الدينية التي كانت تحيط بالحرب. بدأت المعركة في شهر رمضان المبارك، وأُطلق عليها اسم «عملية بدر»، في إشارة إسلامية إلى غزوة ضد الكفار، لدرجة أنه أُذيع من خلال شبكة الإذاعة القومية أن الملائكة كانت تحارب نيابة عن الجيوش العربية[51]. وقد كان لإقدام المملكة العربية السعودية على حظر توريد النفط إلى الغرب، الذي كان له تأثير كبير في الصراع، برهان على القوة الجديدة داخل العالم العربي.

استخدم السادات ذلك الانتصار للدفع بالمبادرات السياسية التي رسمت فترة رئاسته، حيث تضمنت المضي في تحرير السياسة الاقتصادية المرتبطة بسياسة الانفتاح. ساهمت تلك السياسات في تخفيف القيود على الاستثمار الأجنبي داخل مصر وتسهيل أشكال التحكم المصرفي وتقديم مصر إلى قوى الاقتصاد العالمي. كما سعى السادات أيضا

إلى تنفيذ برنامج محدود للتحرر السياسي، حيث عمل على تخفيف الرقابة الصحافية وإطلاق سراح السجناء السياسيين (معظمهم من جماعة الإخوان المسلمين)، وسمح في العام 1976 بتأسيس ثلاثة أحزاب سياسية (اليسار واليمين والوسط). وعلى الرغم من سيطرة الدولة بشكل كبير على جميع تلك الأحزاب، فقد أُجريت بالفعل انتخابات برلمانية على أساس المنافسة في العام 1976. وتضمنت مبادرة السياسة الثالثة إعادة تصحيح المسار الاستراتيجي مع الغرب والعرض الشهير الذي قدمه السادات لإسرائيل. واعتُبر التوقيع على معاهدة السلام في كامب ديفيد العام 1979 وإعادة شبه جزيرة سيناء إلى السيطرة المصرية بمنزلة إنجازات تاريخية. وقد وضعت اتفاقية السلام أيضا علامة على الانفصال الأخير عن الإرث الذي تركه عبدالناصر، ونهاية لقيادة مصر للحركة الوطنية العربية. وقد كانت أيضا مثيرة للجدل على نطاق واسع. لم ينظر الجميع إليها باستحسان - على وجه التحديد السلام أحادي الجانب الذي أقامه السادات مع إسرائيل - وكان لهذه التناقضات المتأصلة داخل هذه السياسات المتنوعة في النهاية أن تضع حدا لفترة رئاسة السادات.

رد فعل الإسلاميين

أثبت تشجيع نظام الحكم للجماعات الإسلامية أنه سلاح ذو حدين. فعلى الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين وجماعات الطلبة الإسلاميين كانوا في البداية مؤيدين للسادات، فإنهم لا يعتمد عليهم كحلفاء. عزف الإسلاميون بوجه عام عن توجيه انتقاد لنظام الحكم حتى العام 1976 على الأقل، وكان هذا صحيحا بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين على وجه التحديد، التي اعتمدت على العلاقة الحميمة مع نظام الحكم للاستمرار في إعادة تكوين شبكتها من معظم فئات الشعب. وعلى الرغم من ذلك، انتهى انصياع الإخوان للحكومة منذ رحلة السادات التي قام بها إلى إسرائيل في العام 1977 ومولد علاقات لصيقة ما بين السادات والولايات المتحدة الأمريكية. كما أدى أيضا فشل السياسات الاقتصادية التي وضعها السادات بهدف رفع مستويات المعيشة للفقراء، على الرغم من ظهور طبقة تجارية جديدة، إلى شعور واضح بعدم الرضا لدى الإسلاميين (إضافة إلى قطاعات السكان بوجه عام). وكانت هناك نقطة خلاف أخرى مع الإسلاميين، وهي إحجام نظام الحكم عن تطبيق الشريعة الإسلامية.

وكانت إعادة ظهور العنف الإسلامي اللاحق بمنزلة علامة على أن الدولة قد صنعت شيئا لم يكن في مقدورها السيطرة عليه.

اتضحت علامات الاضطرابات المبكرة التي تسبب فيها الإسلاميون في العام 1974، عندما حاول عدد من الطلبة العسكريين المنتمين إلى جماعة إسلامية صغيرة الاستيلاء على الكلية الفنية العسكرية بمحافظة أسيوط(*). وعلى الرغم من فشل هذه المحاولة، فقد نفذت من منطلق الرغبة في إشعال انقلاب عسكري، الذي اعتبره المجاهدون من الشباب ضروريا لإقامة دولة إسلامية على نحو صحيح. وهناك حدث آخر أكثر شهرة وهو اختطاف الشيخ حسين الذهبي وزير الأوقاف الأسبق واغتياله في العام 1977، حيث نفّذ هذه العملية تنظيم يُعرف بـ«التكفير والهجرة». إن كلا من هاتين الجماعتين كانتا بقيادة بعض من الأعضاء السابقين بجماعة الإخوان المسلمين الذين أقروا المذهب الجهادي لسيد قطب، والذين قد فصلوا أنفسهم عن الاتجاه الوسطي السائد لجماعة الإخوان المسلمين[52].

كان سيد قطب، الذي حكم عليه عبدالناصر بالإعدام شنقا في العام 1967، أيديولوجيا بارزا ضمن الجناح المتطرف التابع لجماعة الإخوان المسلمين، وقد كتب معظم أعماله في أثناء فترة حبسه داخل سجون عبدالناصر في أواخر الخمسينيات ومطلع الستينيات من القرن الماضي. زُج به في السجن في أثناء حملة التطهير لفرض النظام في العام 1954، حيث تعرض (هو وآخرون من جماعة الإخوان) لظروف غاية في القسوة وعُذبوا بوحشية. أدت هذه التجربة إلى تطرف قطب وإعادة تشكيل معتقداته بخصوص نظام الحكم والأسلوب المناسب لمعارضته. وفي أعماق فلسفة قطب كانت فكرة أن كلا من الحكومة والمجتمع قد عكسا حالة من الجاهلية، وأن استخدام العنف في هذا السياق لا يُعتبر شرعيا فقط، بل ضروريا. جادل قطب أيضا بأن ما تقوم به الحكومة - وعلى وجه الخصوص تعذيبها لزملائه المسلمين - وضح أن هؤلاء القادة كانوا مسلمين بالاسم فقط. وبالمثل، فإن محاولة تأليه عبدالناصر والدولة والحزب تعني أن المجتمع وقادته يعبدون شيئا آخر سوى الله. وقد نُظر إلى ذلك على أنه تبرير لاستخدام العنف ضد نظام الحكم، بما أن تحريم قتل الإخوة المسلمين لا ينطبق

(*) الكلية الفنية العسكرية لم تكن في محافظة أسيوط آنذاك، ولكنها كانت في مقرها الحالي بكوبري القبة، محافظة القاهرة. [المترجم].

علـى أولئـك ممن كانوا كفارا. وكانـت نتيجة الموت المبكر لقطـب في العام 1967[*]. هي اسـتحالة توضيح العديد من هذه الأفكار، حيث بقيت فلسفته عرضة للتفسيرات وسمحت لجيل جديد من الجهاديين الاستنتاج بأنه يمكن إعلان الجهاد على نحو شرعي ضد أي فرد له معتقدات مختلفة.

يرجع ظهور موجة جديدة من الجهاد الإسـلامي في أواخر السـبعينيات من القرن الماضي إلى انقسـام الأجيال داخل جماعة الإخوان المسلمين وتأثير الأفكار التي نادى بها قطب في آذان الأجيال الشابة. إن ما لم يدركه السادات في أثناء تفاوضه مع الإخوان في العام 1970 هو انقسـام التنظيم بشـكل كبير ما بين أولئك ممن ترسخ لديهم المنظور التوسـطي للأعضاء القدامى بقيادة حسـن الهضيبي، الذين انتابهم الشـك عن شرعية وفاعلية استخدام العنف، وأولئك من الأعضاء الشباب المتيمين بكتابات قطب والدعوة إلى الجهاد باسـتخدام العنف[53]. واعترض الكثيرون من هؤلاء المؤيدين الشـباب على التكيف مع نظام حكم السـادات، وشـعروا بأن تركيز الإخوان المسـلمين الجديد على الدعوة كان أسـلوبا عقيما لإقامة المجتمع الإسـلامي الذي تمنوه جميعا[54]. وبناء على ذلـك، تخلى الكثـيرون من هذه الكوادر الشـابة عن الإخوان لمصلحـة انضمامهم إلى جماعـات أكثر تطرفا ظهـرت في تلك الفترة. وعلاوة على ذلـك، فقد خلق القمع الذي مارسه عبدالناصر جماعة متطرفة استمرت في الاعتقاد بأن العمل الجهادي هو السبيل الوحيد القابل للتطبيق من أجل إقامة دولة إسلامية. وعلى الرغم من الاستحسان الذي لاقته رسالة التكيف مع النظام والتغيير السلمي من قبل أغلبية أعضاء جماعة الإخوان المسلمين - حيث كان معظمهم قد تقدمت به السن وقضوا العديد من السنوات داخل السـجون - فقد لاقت استحسـانا أقل من قِبل الشباب الذي كان ينمو ويترعرع داخل المشهد الحضري لمصر في أثناء سبعينيات القرن الماضي.

انقلبـت أيضا جماعات الطلبة الإسـلاميين الذين قدم لهم السـادات ومسـاعدوه الدعـم ضد نظام الحكـم، وذلك لأن تحررهم من وهم الدولـة قد تحول إلى معارضة صريحة. وبعض من هؤلاء النشطاء سوف يكونون التنظيمات الجهادية التي ذاع صيتها في الثمانينيات والتسـعينيات من القرن الماضي، والتي تضمنت الجماعة الإسلامية (تلك هـي الجهادية) وجماعة الجهاد[55]. ووجد بعض الطلبة النشـطاء الآخرين مسـارات

(*) حُكم على سيد قطب بالإعدام شنقا وأُعدم في 29 أغسطس 1966 [المترجم].

بديلة للمعارضة في هيئة النقابات المهنية التي ستُناقش في الفصل المقبل. إن ما جعل هـؤلاء الطلبة متطرفين هو القضايا نفسـها التي أدت إلى انقلاب الإخوان وآخرين على نظام الحكم، فمن جانبٍ كانت هناك حالة من الاسـتياء حول السياسـات الاقتصادية الفاشـلة لنظام الحكم والافتقـار إلى التقدم في بعض القضايـا الجوهرية مثل التعليم والإسكان والنقل. وقد بلغت التوترات التي تسببت فيها سياسات التحرر الاقتصادي – والفجوة الواسـعة ما بين الغني والفقير – إلى ذروة فورانها في يناير العام 1977، عندما وقعت أحداث شـغب بواسـطة الآلاف في الشـوارع كرد فعل لقيام الحكومة المصرية برفع الدعم عن عدد من السـلع الاسـتهلاكية، والذي كان اسـتجابة لمطالب صندوق النقـد الدولي والبنـك الدولي. وعلى الرغم مـن محاولة السـادات لوصف الاضطراب بأنه مؤامرة اشـتراكية، فإن هذه الانتفاضة عُرفـت داخل مصر بـ «ثورة الجياع». ومن جانب آخر، أثارت السياسـات التي اتخذها السادات نحو الغرب، خاصة محادثاته مع إسرائيل، عداوة الطلبة الإسلاميين على نحو مماثل. ربما تكون رحلة السادات التاريخية إلى القـدس في العام 1977 قد أكسـبته تأييدا من الخـارج، ولكنها جعلته عرضة للنقد الداخلي من اليمين واليسـار. شـعر اليسار بأنه كان يخون إرث عبدالناصر، بينما أحس الإسلاميون بأنه كان يخون الإسلام. وكانت النتيجة النهائية هي أن الجماعات الإسلامية التي اسـتفادت طويلا مـن حماية الحكومة «تمردت ضد الـدور الذي كلفهم به نظام الحكم – وهو تحقيق توازن مع قوى اليسـار – ليتغير الإسلام السياسي من كونه مؤيدا فعالا لنظام الحكم إلى أن يصبح التهديد الرئيسي عليه»[56].

كانت للسياسـات التي وضعها السـادات تبعات أخرى غـير متعمدة، خاصة على المؤسسـة الدينية الرسـمية والمسـيحيين الأقباط في مصر، حيث أثر اسـتخدام الدولة للإسلام بهدف إجازة مبادرات لا تلقى دعما شعبيا – اتفاقيات السلام مع إسرائيل ورفع الدعم عن السـلع التموينية – في مصداقية مؤسسة الأزهر ووضعها محل سؤال. وعلى الرغم من انتقاد الأعضاء العاديين من المؤسسـة الدينية الرسمية لمثل هذه السياسات، فقد سـارت القيادة على نهج السادات وأصدرت الفتاوى الأساسية المطلوبة لإجازة كلتا السياسـتين. وعلاوة على ذلك، كان للسـماح بتداول الخطاب السياسي تأثير غير متعمد في كسر احتكار الأزهر للتفسـير الديني، حيث ظهرت الجماعات الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين وأقرانهم الأكثر تطرفا كأصوات بديلة لتفسير الإسلام[57]. وبالتالي، فإن

النقـد الذي وجهته هذه الجماعات المختلفة ضـد الدولة قد امتد لكي يصل إلى علماء الأزهر، وكان ذلك في الواقع تحديا لسلطة وشرعية كل من الدولة وعلماء الدين.

تسبب أيضا التشدد المتزايد الذي مارسه الإسلاميون في أثناء عصر السادات في تفاقم التوترات ما بين المسـيحيين والمسلمين، ونظر الكثيرون إلى ذلك العداء الطائفي على أنه نتيجة مباشرة لعملية تسـييس الديـن التي قام بها نظام الحكـم[58]. روج عبدالناصر لمفهوم الهوية القومية الذي أكد على أصل عربي مشترك حتى وإن كان مناهضا للغرب وطائفيـا في هذا الصدد. بيد أن احتضان السـادات للإسـلام قد عزز من الانقسـامات الدينيـة داخـل المجتمع المصري، وسـاهم في تقويض مفهوم عبدالنـاصر العلماني عن الهوية القومية. وعلاوة على ذلك، خلقت السياسـات الخاصة التي كان يراد بها تهدئة المحافظين الإسـلاميين – مثل تطبيق الشريعة الإسـلامية على جميع المصريين – شعورا بالقلق لدى المسيحيين الأقباط. وعلى الرغم من ظهور أوجه الجدل حول طبيعة الحياة الطائفيـة في مصر – هل ينبغي أن تكون دينيـة أم علمانية؟ - من منطلق نظري على نحو كبير، فقد كانت لها تداعيات حقيقية للأقلية القبطية، التي أصبحت هدفا للتمييز وسوء المعاملة.

لقـد كان اضطهـاد الأقليـة القبطية واضحا عـلى وجه التحديـد في جنوب مصر (الصعيد) حيث يعيش أغلبية الأقباط. أخذ ذلك شـكل سلسـلة من الهجمات العنيفة ضد الكنائس الأرثوذكسية وممتلكات الأقباط في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، بالإضافة إلى نماذج أخرى من العنف ما بين الجماعات الطائفية (أو الدينية) في كل من صعيد مصر والقاهـرة[59]. ويمثل أيضا اضطهاد الأقلية المسـيحية في التفرقة الوظيفية التي أوقدت شعورا بالخوف ضمن هذا القطاع السكاني من كونهم مواطنين من الدرجة الثانية. وشـعرت الكنيسة القبطية الأرثوذكسـية بالقلق من الإجراءات البسيطة التي اتخذتها الحكومة لحماية الطائفة المسـيحية، وانزعجت من الدعم العلني الذي قدمته الحكومة للإسلام[60]. كما تسببت التعديلات الدستورية التي أقرت في أوائل السبعينيات مـن القرن الماضي في تفاقم مخاوف المسـيحيين من الاضطهاد ومـن التبعات العديدة الأخرى المصاحبة للعيش داخل دولة تعتبر الشريعة الإسلامية فيها هي المصدر الرئيسي للتشريع[61]. وصرحت الكنيسـة أثناء العديد من المناسـبات بـأن الشريعـة لا ينبغي تطبيقها على غير المسـلمين، وعلى وجه التحديد قانـون الإلحاد الذي ينُص على إعدام

أولئــك الذين أدينوا بالكفر. كما قدمت الكنيســة القبطية شــكاوى متكررة بخصوص تقييــد حريــة الاعتقاد وضــد القوانين المفروضة منــذ العصر العثماني التــي تمنع بناء (وتجديد) الكنائس المســيحية مــن دون الحصول أولا على موافقة رئاســية. أصبحت التوترات ما بين الكنيســة ونظام حكم الســادات على أشُدها لدرجة أن السادات قبض على عدد من القساوســة والأســاقفة أثناء حملة فرض النظام سيئة السمعة في سبتمبر العام 1981 ووصل الأمر إلى وضع البابا شــنودة، بابا الكنيســة القبطية والأرثوذكسية، رهن الإقامة الجبرية.

استهدفت حملة فرض النظام في سبتمبر العام 1981 تشكيلة واسعة من الجماعات والنشطاء، الدينيين والعلمانيين، اليساريين والإسلاميين. وعلى الرغم من أن ما حركها هو المعارضة واســعة النطاق ضد الســلام مع إسرائيل، فإن ما كان يؤرق نظام الحكم على وجه التحديد هو التطرف المتزايد للشــبكات الإسلامية وانتشــار الجماعات الجهادية. فــرض ذلك موقفا كان على الحكومة الرد عليه. وبالتالي، ســعى الســادات نحو عكس سياســاته السابقة وحاول فصل الســلطة عن الدين والسيطرة على الجماعات التي قد ساندها نظام حكمه مسبقا، كما اتخذت الحكومة بعض الخطوات لحظر أنشطة اتحاد الطلبــة الوطني وقطع مصادر تمويله من الدولة. اســتخدم نظام الحكم أيضا وســائل الإعلام المملوكة للدولة ووســائل أخرى لتشويه ســمعة الطلبة الإسلاميين. وعلى سبيل المثال، في العام 1979 ألقى الســادات خطابا ندد فيه بجماعات الطلبة الإسلاميين ذاكرا أســماءهم، وقال: «أولئك الذين يودون ممارســة الإســلام عليهم الذهاب إلى المساجد، وأولئك ممن يرغبون في المشــاركة في السياسة عليهم القيام بذلك من خلال المؤسسات القانونية»[62]. كما ســعى الســادات إلى فرض القيود على جماعة الإخوان المسلمين عن طريق إغلاق صحيفتهم وإقامة مؤسسة جديدة يرأسها شيخ الأزهر كان لها السلطة في مراقبة وتنظيم جميع المؤسسات الإسلامية التي تعمل خارج نطاق أجهزة الدولة[63].

واتخــذ نظام الحكــم أيضا عددا من الخطوات لفرض ســيطرة أكبر على مســاجد الدولــة، وكان هــذا بمنزلة رد فعــل للمخاوف التي شــعرت بها أجهــزة الأمن من أن المجاهدين الإســلاميين كانوا يســتخدمون المســاجد كقاعدة للتخطيط من أجل تنفيذ الأنشطة المناهضة للحكومة. وأمّم نظام الحكم عددا كبيرا من المساجد الخاصة ووضع مكاتــب إقليميــة تابعة لوزارة الأوقــاف داخل كل من الســت والعشرين محافظة في

مصر من أجل الإشراف والسيطرة على الخُطب الدينية والعاملين داخل جميع المساجد الحكومية، وكانت هذه المكاتب الإقليمية أيضا مسـؤولة عن اختيار الأئمة وموضوعات الخُطـب، التي كانـت تحددها لجان محلية من علماء الدين الرسـميين ومندوبين من وزارة الأوقـاف. وقـضى التشريع اللاحق بأن يكون الدعاة بالمسـاجد الخاصة «مصدقا عليهم ويحملون ترخيصا من وزارة الأوقاف»[64]. وأخيرا، فقد عكس السـادات خطواته السابقة نحو التحرر السـياسي من أجل فرض السيطرة على الحركة الإسلامية التي كان قد ساعد في إقامتها، وكانت النتيجة النهائية عبارة عن مسخ. وكما وصفها أحد المحللين:

> «عنـد زيادة نفوذ الجماعات (الإسـلامية) ورجحان كفة الميزان لمصلحتهم، تراجع السـادات وحاول قمعهم. إن سـحر الرئيس المؤمن قد أضاع سياسة من شـأنها الفصل بين الديـن والدولة. كانت سياسـاته في عيون جماهير الشـعب والعديـد من المفكريـن خليطا مضطربا من الاشـتراكية، والليبراليـة، والعقيدة الدينية، وحرية العمل الاقتصادية التي اسـتفاد منهـا القليل بينما غرق جموع الشـعب في مسـتنقع من التضخم والفقر، وقمع الليبراليين المتهمين بنشر الآراء اليسـارية، والقمـع اللاحق للعنـاصر الدينية بعد اسـتغلالهم ضـد الليبراليين، والاستهزاء برجال الدين»[65].

هـذا هو السـياق الذي اُغتيل بُناء عليه السـادات. فبعد مرور شـهر على عملية الاعتقالات الجماعية، وفي أدنى مسـتويات شعبية السادات، قُتل الرئيس على يد أربعة مسلحين عندما كان يشهد العرض العسكري السنوي احتفالا بذكرى حرب 1973. الملازم أول خالد الإسـلامبولي، القاتل الرئيسي الـذي كان ضابطا بالجيش ومن عائلة تعيش في مركـز ملوي بصعيد مصر، قد حُـرض جزئيا من قِبل حقيقـة أن أخاه محمد - طالب وناشط في جامعة أسيوط - كان ضمن من اعتُقلوا (وأُسيئت معاملتهم) على يد الأجهزة الأمنيـة التابعة لنظام حكم السـادات أثناء حملة فرض النظام في شـهر سـبتمبر. وفي الوقت الذي كثُرت فيه نظريات المؤامرة - على سبيل المثال، كيف تمكن المجاهدون من التسلل عبر الجيش والحصول على ذخائر محظور تداولها وتحقيق مهمتهم المميتة من دون الحصول على مساعدة من الداخل؟ - فإن ما كان جليا هو أن الرجال الذين نفذوا الهجوم كانوا أعضاء ضمن خلية من داخل تنظيم الجهاد الإسلامي، وكانوا متأثرين على نحو كبير بتعاليم سـيد قطب وعبدالسـلام الفراج، وهو مفكر إسلامي آخر عمل على

ترديد تطرف قطب وتحدث عن الجهاد كأنه الفريضة الغائبة للإسلام. وطبقا لما ورد عن الفراج، يحتم على المسلمين الحقيقيين إشهار سلاحهم في وجه الحاكم المضلل وإقامة دولة إسلامية حقيقية بالقوة[66]. ومن هنا تأتي المفارقة في نهاية السادات. فأولئك الذين دعمهم وساندهم ذات يوم قد انقلبوا الآن على الرئيس المؤمن. وفي اليوم الذي كان من المفترض أن يشهد فيه السادات تتويجا لفترة رئاسته، انتهت فترته الرئاسية فجأة وبلغت نهاية صادمة.

الخلاصة

اتخذت السياسة الدينية في مصر مع نهاية عصر السادات شكلا خاصا. ظهرت الجماعات الإسلامية على أنها المعارضة المسيطرة ضد الدولة، وهو ما حدث بفضل سياسات نظام الحكم، ويا للسخرية. وعلى الرغم من نجاح السادات في تهميش اليسار السياسي، «فقد سمح للمارد بالخروج من قمقمه»[67]، وبنجاح عملية اغتياله على يد أعضاء من جماعة الجهاد، «فقد طرحه المارد أرضا»[68]. وعلاوة على ذلك، بدأت توجهات كل من مؤسسة الإسلام الرسمية والمعارضة الإسلامية في التحول على نحو متزايد إلى الإيمان برسالة مشتركة، وعلى الرغم من استمرارهم في الانقسامات حول مسألة العنف - من داخل الحركة الإسلامية وما بين المؤسسة الدينية الرسمية والمجاهدين - فإن تفسير الإسلام الذي أيدته جماعة الإخوان المسلمين وعلماء الدين الرسميون وإسلاميون آخرون قد تأثروا بالحركة الوهابية السعودية، وهي نتاج لمصدر التمويل المشترك. ونتيجة لذلك، سعت هذه الجماعات إلى تحقيق هدف مشترك يكمن في دعوة «المجتمع المصري مرة أخرى إلى العودة إلى الإسلام» حتى وإن اختلفوا على من ينبغي أن يكون الحاكم في النهاية[69].

المحصلة النهائية هي أن احتضان السادات للإسلام قد وضع حدا جوهريا لأوجه الخلاف حول ما إذا كان التقليد هو المشكلة أم الحل للاضطرابات التي تعانيها مصر، وما إذا كان ينبغي أن تكون الدولة المصرية علمانية أم دينية. وعلى عكس ما قام به أتاتورك في تركيا، فقد تخلى السادات في مصر عن الرؤية العلمانية للتنمية القومية واحتضن بدلا منها تفسيرا ضيق الأفق للإسلام كوسيلة لشرعنة حكمه العسكري، ما أدى إلى تبعات واضحة. وأدى تأكيد السادات على الدين باعتباره قاعدة للدعم الأيديولوجي

إلى تقويض الأعراف العلمانية التي اتسم بها عصر عبدالناصر، وأعاد تعريف الأمة من منظور إسلامي على نحو واضح. كما نتج أيضا عن السياسات التي اتبعها السادات توليد الانقسامات الطائفية العميقة داخل المجتمع المصري، ووضع المجتمع القبطي في منزلة أقل واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية. وإضافة إلى ذلك، لم يكن نوع الإسلام الذي روجت له الدولة ليبراليا أو عصريا، ولكنه قد مثل على العكس تفسيرا أكثر رجعية (وأيديولوجية) للإسلام يُنسب إلى حسن البنا أكثر من نسبته إلى محمد عبده. وفضلا عن ذلك، ساعدت السياسات التي وضعها السادات في خلق جيل جديد من النشطاء الإسلاميين، تأثر معظمهم بتطرف سيد قطب وعبدالسلام الفراج. ومن ثَم، كان الطريق ممهدا لعصر مبارك والصراع الواضح مع القوى الإسلامية الذي ساهم عصر السادات في إطلاق العنان لها. وسيبقى الإسلام الرجعي راسخا داخل السياسة المصرية لعقود مقبلة، ذلك على الرغم من احتمالية استخدامه بواسطة كل من الدولة والمعارضة من أجل تحقيق غايات متنافسة.

3

أسلمة السياسة المصرية

«عندما استخدمت حكومة مبارك علماء الدين في معركتها مع الجهاديين، كان لذلك تبعاته غير المتعمدة، المتمثلة في تمكين المؤسسة الدينية الرسمية (وتشجيعها)، وذلك لأن آراءها عن دور الدين في الحياة العامة لا تختلف كثيرا عن آراء الإسلاميين الذين عارضوا نظام الحكم»

المؤلف

أوضحت عملية اغتيال أنور السادات في العام 1981، وأحداث الشغب المتزامنة التي حدثت في محافظة أسيوط، كيفية خروج السياسة الإسلامية في مصر عن السيطرة على نحو هائل. كان المقصود من عملية الاغتيال إشعال نار التمرد في جميع أرجاء الدولة بواسطة أعضاء آخرين من جماعة الجهاد. ومع ذلك، أدى انقطاع التواصل فيما بينهم إلى منع تفعيل شبكة الجماعة وأعطى فرصة للحكومة لكي تستعيد زمام الأمور[1]. ألقت قوات الحكومة القبض على آلاف المجاهدين والمؤيدين المشتبه فيهم ووجِهت تهم القتل والتآمر للإطاحة بالحكومة لثلاثمائة منهم. وكُلفت محكمة عسكرية بالنظر في القضايا، وهو أمر غريب. وتحدث الإسلاميون الموجودون داخل القفص عن التعذيب الذي مورس ضدهم على أيدي

السلطات وطالبوا بجرأة بالعودة إلى الإسلام. وقد حكمت المحكمة على الخمسة المتآمرين بالإعدام وجرى بالفعل تنفيذه. وحكمت على تسعة وثمانين متهما بعقوبة السجن لفترات تتراوح بين ثلاث سنوات والمؤبد. أما أولئك ممن برأتهم المحكمة فقد انصرفوا من قاعة المحاكمة وهم يهللون «الثورة الإسلامية قادمة» في إشارة مشؤومة إلى ما سيحدث[2].

تحددت السياسة المصرية طوال الثلاثين عاما المقبلة - أي بعد حادث اغتيال السادات - من خلال تحدي النشاط الإسلامي والجهد الحثيث من الدولة لاستقطاب الأجندة الإسلامية. وضعت إستراتيجية الحكومة مجموعة مضطربة من السياسات، التي كانت بالفعل متناقضة في أغلب الأحيان. وعلى الرغم من وصف حسني مبارك - خليفة السادات - لحكومته بأنها الحصن المنيع ضد الأصولية الإسلامية والمدافعة عن الرؤية العلمانية للحداثة، فقد روجت الحكومة لرؤية رجعية للإسلام داخل الحياة العامة. ظل الارتباط المتسق بين الدين والدولة سمة مميزة لعصر مبارك؛ ذلك لأن الحكومة سعت إلى فرض سطوتها على حقل الفكر الديني، حيث كانت الدولة هي المدافع الشرعي الوحيد عن التقليد الإسلامي وليست المعارضة الإسلامية، وذلك من وجهة نظر الحكومة. وبالتالي، تشابهت السياسات التي وضعها نظام حكم مبارك مع تلك التي كانت موجودة في أثناء عصر السادات. تسامح نظام الحكم مع جماعة الإخوان المسلمين، ولكن في الوقت نفسه ضيق الخناق ورد بعنف على أولئك ممن يعارضون سلطة الدولة. استخدم نظام حكم مبارك المؤسسة الدينية الرسمية - بما فيها من علماء الأزهر ودار الإفتاء التي يرأسها مفتي الديار المصرية - بهدف إجازة سياسة الحكومة. وبالمثل، استخدم أيضا وسائل الإعلام والنظام التعليمي ومؤسسات أخرى بالدولة للترويج لإسلام أكثر طاعة، دين إسلامي يعمل على تأييد سلطة الدولة واستمرار الحكم العسكري.

وعلى الرغم من ذلك، فإن المحاولات التي بذلها نظام الحكم لاستقطاب الإسلام فتحت المجال لإضفاء الصبغة الإسلامية على المجال العام. ولم يتسم صراع الحكومة مع المعارضة الإسلامية بالرؤى المتنافسة حول المجتمع، بل بالشعبية الدينية المتناحرة. زعمت كل جماعة أنها المدافع الشرعي عن العقيدة والأمة، واستخدم كل منهما تفسيرا سلفيا للإسلام بهدف إجازة مطالبهما بالسلطة. خلاصة القول، روجت كل من

الدولة والمعارضة رؤية محدودة للأمة، رؤية أعطت أولوية للتفسـير الرجعي للتقليد الإسلامي، حتى إن اختلفا حول من له أحقية الحكم. وبسعيه إلى تنفيذ هذه الأجندة، تخلى نظام حكم مبارك، عن الجدل الأيديولوجي حول الدين والثقافة إلى الإسلاميين. وبالتـالي، وعـلى الرغم من نجاح الدولـة في القضاء على تهديد الجهاد الإسـلامي في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، فقد أصبحت الأفكار التي ساهمت في تنشيط الحركة جزءا أصيلا على نحو متزايد داخل المدارس الحكومية المصرية ووسائل الإعلام والمؤسسـة الدينية الرسـمية، كما أخذت الدولة على عاتقها أيضا دور تفعيل التشدد الدينـي داخـل المجتمع المـصري. وما ظهر تباعا هـو مجال عام حافل بالتشـاحن، وعلى رأسـه الاضطهاد الموجه ضد المسـيحيين والآراء الدينية المعارضة، من دون أدنى اعتراض من قِبل الدولة، بل وتورطها في ذلك في معظم الأحيان. وباختصار، اسـتكمل نظـام الحكم ما بدأه أنور السـادات في الماضي، حيث سـاعد على تقويض الأسـاس الكوزموبوليتي للمجتمع المصري وما يلازمه من «حقوق في المشـاركة وحق المواطنة المكفولة للجميع»[3]، التي تُعتبر علامة مميزة للمجتمع المنفتح.

مبارك وتحدي السياسة الإسلامية

لم تحدُث السياسـة الإسـلامية التي شـهدها عصر مبارك من فـراغ، فقد أدى الفسـاد المستشري داخل الوزارات الحكومية والمشكلات الهيكلية الخطيرة المنتشرة داخل المجتمع المصري إلى تسـهيل الدعم الممنوح للرسـالة الإسلامية. ونتجت عن النمو السكاني السريع المقرون بالأداء الاقتصادي الضعيف حالة واضحة من البطالة والبطالـة المقنعة، وكان ذلك بدوره يعني مسـتويات معيشـية منخفضة للأغلبية العظمى من المصريين. وساهمت السياسات التي وضعتها الحكومة من أجل التحرر الاقتصادي، والتي استمرت تحت نظام حكم مبارك، في تقديم النفع لشريحة صغيرة من السكان، بينما لم تقدم الكثير للتخفيف من وطأة الفقر المستوطن داخل الدولة. وباختصـار، عملت سياسـة الدولة على تخليد بيئة اجتماعية واقتصادية سـاعدت على التطرف السـياسي والجهاد الإسـلامي[4]. وعلاوة على ذلـك، كان غياب أجهزة الدولـة داخل المجتمعـات الفقيرة يعوض في أغلب الأحيان بالجماعات الإسـلامية، التـي كانت تمَول بشـكل رئيسي من خـلال مصادر من داخـل دول الخليج، والتي

مارســت عملها داخل مناطق انصرفت عنها الدولة. وبالتالي أخذت جماعة الإخوان المســلمين وتنظيمات إســلامية أخرى على عاتقها تشــييد وإدارة شبكة موسعة من المدارس والعيادات الصحية والمســاجد في جميع أرجاء الدولة. وأخيرا، أدى الافتقار إلى المشــاركة السياســية في مصر - وقمعه النشــط في معظم الحالات - إلى إجبار النشاط السياسي على اتخاذ محاور بديلة، تحديدا داخل النقابات المهنية والمساجد التي أصبحت معاقل للمشاعر الإسلامية.

شــهدت أيضا حقبــة الثمانينيــات من القرن المــاضي فترة مكثفة مــن الظهور الإســلامي في جميع أرجاء العالم، حيث بدا الإســلام الســياسي، متأثرا بكلٍ من الثورة الإيرانية في العام 1979 والحرب الأفغانية في مواجهة السوفييت، كأيديولوجية قادرة على وضع تحد للأنماط الحالية من النظام الســياسي. ووجدت النماذج المختلفة من الفكر الســياسي التي وضعها بعض الكُتــاب مثل البنا وقطب ومولانا المودودي جيلا جديدا يؤمن برســائلهم. وقد عمل الظهور التالي الجديد للإســلام المُسيس على دمج الأفكار المرفوضة المتعلقة بأولئك الإسلاميين الأوائل مع الشعور المناهض للغرب الذي أرشد سابقا القومية العربية التي تبناها عبدالناصر. وإلى جانب انتقاداتهم السياسية والاقتصادية للوضع الراهن، قدم الإســلاميون رســالة إيجابيــة (وإن كانت غامضة) مســتوحاة مــن التقاليد الثقافية والدينية للشــعب، حيث كان هــذا البديل نتيجة للخوف من أن الإســلام تحت وطأة هجوم من الغرب، وأن الأمة الإســلامية معرضة للخطر؛ وذلك لأن قادتها قد انحرفوا عن السبيل الصحيح للإسلام. وبالتالي فإن البديل الذي أيده الإســلاميون هو إعادة هيكلة الحياة الاجتماعية والسياسية طبقا لتعاليم الرسول والقرآن الكريم والســنة النبوية. وعلى الرغم من استمرار غموض التفاصيل المتعلقة بهذه «العودة إلى الإســلام»، اعتقد الإســلاميون أنها تبشر ببديل أكثر أصالة من نماذج التنمية الغربية، كما لاقت صداها بقوة داخل قطاع سكاني معوز. ومن ثَم، بات الإسلام «أيديولوجية فعالة لدى المعارضة الشعبية»[5].

المعتدلون

اتسم التوجه المبدئي لنظام حكم مبارك نحو الظهور الإسلامي الجديد بأنه يقبل التكيف والقمع الانتقائي، حيث سمحت الدولة بقدر محدود من النشاط السياسي،

بينما استُخدمت أجهزة الأمن للرد على أعمال العنف بالأسلوب نفسه. كان الهدف من ذلك هو ضبط المتطرفين واستقطاب المعتدلين، على الأقل لفترة زمنية تعطي الإصلاحات الاقتصادية فرصة لتحسين مستويات المعيشة. ومع ذلك، لم تكن هناك أي نية على الإطلاق للسماح للجماعات الإسلامية بالدخول في الساحة السياسية أو لتقاسم السلطة معها. وعلى نهج بداية العصر الناصري نفسه، لم يسمح نظام حكم مبارك بمنح جماعة الإخوان المسلمين دورا حقيقيا في الحكم، فبدلا من ذلك، سمحت الدولة بوجود التنظيم ما دام لا يتعارض مع حق النظام في الحكم. وعلى الرغم من أن مبارك قد ترك مساحة في المجالات الدينية والثقافية لأولئك ممن كان لهم الرغبة في التعاون مع الدولة - والسماح لبعض الجماعات مثل جماعة الإخوان المسلمين بتوفير الخدمات الاجتماعية - فقد احتفظ نظام الحكم بالسيطرة المطلقة على ما كان يعتبره من الأمور الرئيسية للسياسة الاقتصادية والخارجية.

تعاونت جماعة الإخوان المسلمين مع حكومة مبارك في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي وعملت كوسيط بين الدولة والمجاهدين الإسلاميين، حيث تراجعت مصداقية الأزهر نتيجة لارتباطه اللصيق بنظام الحكم، وأدركت الدولة الحاجة الماسة إلى «قوة رئيسية من داخل الإسلام السياسي» لتحقيق التواصل مع المجاهدين[6]. ونتيجة لقبول سلطة الدولة، سُمح للإخوان بممارسة أعمالهم على نحو محدود، حيث أصدروا صحيفة «الدعوة» لفترة زمنية قصيرة، واستمروا في توفير الخدمات الاجتماعية في جميع أرجاء الدولة. كما سُمح لهم أيضا بتقديم مرشحيهم للانتخابات البرلمانية في العام 1984 (مع حزب الوفد الجديد)، ومرة أخرى في انتخابات العام 1987 مع حزب العمال الاشتراكي والأحزاب الليبرالية. وعلى الرغم من تلاعب الحكومة في نتائج الانتخابات، تمكن الإخوان من الحصول على سبعة عشر مقعدا في انتخابات العام 1984، وستة وثلاثين مقعدا في انتخابات العام 1987.

ومع ذلك، لوحظت المكاسب البارزة للإخوان في النقابات والجمعيات المهنية داخل مصر وكان معظم القادة الشباب للتنظيم، أمثال عبدالمنعم أبو الفتوح وعصام العريان، مؤثرين في حقل السياسة الطلابية بمصر أثناء السبعينيات من القرن الماضي. ولكن، وعلى عكس زملائهم الأكثر تشددا، فقد اختاروا عدم خوض طريق العنف وفضلوا العمل تحت عباءة النظام. وفي الثمانينيات من القرن

الماضي، تمكن هؤلاء النشطاء الشبان من تطبيق الخبرة التي اكتسبوها من سياسة الجامعات على حقل النقابات المهنية[7]. ومن خلال الاستفادة من تدفق الإسلاميين من حملة الشهادات الجامعية الذين انضموا إلى المجالات المهنية المتنوعة، تمكن القادة السابقون للطلاب من تنظيم مؤيديهم المرتقبين ودفع مرشحين في انتخابات النقابات المختلفة، والنجاح في تحقيق مكتسبات مبكرة داخل نقابة المهندسين في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، وبحلول العام 1987 اكتسحوا جميع المقاعد في مجلس الإدارة[8]. كما سلكوا أيضا الطريق نفسها للوصول إلى جمعيات الأطباء والصيادلة. وفي العام 1992، تمكنوا من السيطرة على مجلس إدارة نقابة المحامين. كان الانتصار الإسلامي داخل نقابة المحامين ذا مذاق خاص، نظرا إلى أن هذه النقابة معقل للسياسة الليبرالية ورمز للحداثة العلمانية منذ عهد بعيد. كما وضح أيضا حجم قوة الإخوان ومهد الطريق لـ «المواجهة التي لا مفر منها»[9].

استفاد الإخوان من سياسة «التكيف المتبادل» في سعيهم وراء إعادة تنصيب أنفسهم لكي يصبحوا التنظيم الإسلامي القيادي داخل المجتمع المصري. وبما أن الجماعة لا يمكنها العمل علانية في الحقل السياسي، فقد نقلت نشاطها إلى مؤسسات المجتمع المدني. وقد ساهم اختراق التنظيم داخل النقابات المهنية وشبكة الخدمة الاجتماعية الموسعة على نحو كبير في تعزيز الجماعة من خلال منحها قاعدة دعم جديدة. ومن الناحية الأخرى، تمكنت الدولة من استخدام الإخوان كقوة معتدلة في صراعها مع الجماعات الجهادية الإسلامية التي ظلت مقصورة على بضع جماعات في صعيد مصر. وعلى الرغم من ذلك، كان للتكيف حدوده، حيث كان ثمن ذلك الترتيب هو الإخلال المتبادل بالأهداف المتعلقة بكل من الدولة والمعارضة: سمحت الدولة بوجود فاعل إسلامي وسطها من دون أدنى معارضة منها، بينما خضعت جماعة الإخوان لمطلب الدولة لمصلحة الاستقرار[10]. وشعر بعض الأعضاء من داخل نظام حكم مبارك، وعلى وجه الخصوص أجهزة الأمن، بعدم الارتياح لهذا التحالف الصامت. وعلاوة على ذلك، لم تكن الحكومة راغبة على الإطلاق في الاعتراف بالإخوان كأحد الأحزاب السياسية القانونية أو كمنافس داخل البيئة السياسية المفتوحة. كما شعر نظام الحكم أيضا بالقلق تجاه مكاسب الإخوان في النقابات. ومن جانبها، أحست جماعة الإخوان المسلمين بالاستياء من

المعاملــة التي كان يتبعها نظام الحكم تجاههــا، حيث ظل أعضاؤها تحت المراقبة المســتمرة وكانوا يتعرضون للاعتقال أو القبض عليهم بواســطة قوات الأمن. وفضلا عــن ذلك، فقد انفصل العديد من المؤيدين الســابقين للإخــوان عن التنظيم جراء سياســة التكيف؛ وعوضا عن ذلك أسســوا تنظيمات سياســية أخرى، أو انضموا إلى جماعات معارضة أكثر جهادية.

أخرج زلزال العــام 1992 الذي ضرب محافظة القاهرة العديد من هذه التوترات إلى الســطح. ففــي أعقاب الزلزال – الــذي وقع بعد انتهاء عمــل المكاتب الحكومية استعدادا لعطلة نهاية الأســبوع – تحركت بسرعة نقابة الأطباء ونقابة المهندسين من أجل الاستجابة للكارثة، حيث وفروا العلاج الطبي والغذاء وخيم الإيواء العاجل المؤقتة لآلاف الأفــراد المشرديــن داخل المناطق الأكثر تضررا، وبدأ المهندســون أيضا في فحص المباني التي أُضيرت من الزلزال لتحديد مدى أمانها لكي يعود إليها ســكانها. كما قامت كلتــا المجموعتين بمنح الأموال لأولئك المشردين نتيجة للكارثة ولعائلات المتوفين. ومن جانب آخر، كانت استجابة الحكومة بطيئة وغير فعالة. ونظرا إلى عدم قدرة الحكومة على مجاراة جهود الإســلاميين وشعورها بالقلق البالغ نتيجة لمظهرها السيئ، أصدرت الحكومة أوامرها إلى النقابات بوقف نشــاطها، وأرســلت فيما بعد قوات إلى المناطق لتمزيق خيم الإيواء التي جرى نصبها، وأُحكمت السيطرة على جميع التبرعات الخاصة الممنوحة لجهود الإغاثة، كما أقرت الحكومة قانونا يمنع الجماعات المستقلة من تلقي التمويلات من الخارج من دون الحصول على تصريح مسبق من الحكومة[11].

كشــفت هذه الأحداث حدود التكيف ورفض الحكومة المطلق للتســاهل مع بديل حقيقي لسلطتها. وقد كان استعداد نظام حكم مبارك للسماح للإخوان بمزاولة أنشــطتهم بنــاء على خضوع واحــترام التنظيم للدولة في مختلف نواحي وأشــكال السياســة، في مقابل سماح الدولة للتنظيم بالترويج لرؤيته للإسلام. ومع ذلك، فرض نجــاح الإخوان في انتخابــات النقابات والانتخابات البرلمانيــة تهديدا وليدا لاحتكار الدولة للســيطرة السياســية، كما ألقى الضوء على نزاع أســاسي بين الدولة وجماعة الإخوان، حيث ســعت جماعة الإخوان وراء مشاركة سياسية أكبر، بينما كان هدف الدولة هو الحفاظ على احتكارها للســلطة السياســية. وســاهم هذا التشــعب في المصالح أيضا في وقوع انقسام متزايد بين الأزهر وعناصر أخرى من المؤسسة الدينية

الرسمية، فعلى الرغم من أن قيادة هذه المؤسسات كانت تميل نحو دعم الدولة، فقد كان للإخوان العديد من المتعاطفين ضمن الشريحة العادية من علماء الدين. باتت هذه التناقضات الأساسية أكثر وضوحا مع زيادة العنف السياسي في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي وانكشفت مساندة الحكومة لجماعة الإخوان بشكل كامل.

المتطرفون

كانت بداية الثمانينيات من القرن الماضي هادئة نسبيا داخل مصر ولكن أعمال العنف عادت بقوة مفرطة في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. بدأ ذلك بسلسلة من الهجمات على المسيحيين الأقباط في صعيد مصر، وتصاعدت عندما بدأت الجماعات الجهادية في استهداف كبار المسؤولين بالحكومة، خاصة من كانوا يعملون في أجهزة الأمن. وازدادت أعمال العنف في مطلع التسعينيات، حيث قام المجاهدون بارتكاب أعمال هجومية على السائحين وكبار الشخصيات العامة والمفكرين العلمانيين. ويرجع سبب العقبة التي كانت تواجه الحكومة في الاستجابة لهذا العنف إلى كثرة الجماعات ولكونهم غير معروفين، حيث كان عددهم ثلاثين أو أربعين جماعة جهادية، كان معظمها نتاجا للنشاط الجامعي في فترة السبعينيات[12]. فبعد أن أمر السادات بحظر الإسلاميين من ممارسة الأنشطة داخل مباني الحرم الجامعي، نقل النشطاء من الطلاب - بعد إجبارهم على ترك الجامعات - رسالة الإصلاح الإسلامي إلى قطاعات السكان بوجه عام. واشترك بعضهم في الدعوة إلى الهداية أو الانضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين، وبينما احتضن آخرون العنف المتطرف لم يوافق معظم المصريين على الآراء المتزمتة التي تبناها الإسلاميون فيما يتعلق بالفضيلة، ولكن انتقادهم لفساد الحكومة والافتقار إلى الديموقراطية والتوجهات الاستبدادية للدولة لاقى أصداءه لدى قطاعات السكان الساخطة. وطبقا لوصف أحد المصريين، «الشعب لا يتعاطف مع الجماعة الإسلامية لأنه يفضلها، بل بسبب كراهيته للحكومة»[13].

كانت هذه الفصائل الجهادية المختلفة مفككة التنظيم تحت قيادة جماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية. وقد كان للجماعة الإسلامية جذورها في حركة الطلاب

بصعيد مصر في أثناء السبعينيات من القرن الماضي، بينما كان يتم اتخاذ قيادة جماعة الجهاد من القاهرة والإسكندرية بشكل رئيسي. وعلى الرغم من كونهما تنظيمين مختلفين، فقد قاما بالتنسيق الفعلي في نواحي الدعاية والعمليات والتمويل، حيث بدأ ذلك التعاون الحذر عندما كان قادة الجماعتين داخل السجن بعد عملية اغتيال السادات. وعلى الرغم من اختلاف المجاهدين فيما يتعلق بالتكتيكات، حيث استهدفت جماعة الجهاد النخب السياسية، بينما تولت الجماعة الإسلامية أعمال الهجوم على صغار رجال الدولة ورجال الشرطة والسائحين، فقد اتفقوا على فلسفة مماثلة مستنبطة من الحجة التي ساقها سيد قطب بأن الحكومة - على الرغم من كونها تحت سيطرة مسلمين - ليست إسلامية من حيث طبيعتها. وقد كان هذا واضحا في الأعمال القمعية المستمرة التي مارسها نظام الحكم في حق إخوانه من المسلمين وتحالفاته مع الغرب ورفضه تطبيق الشريعة بكامل أركانها، ذلك من بين أمور أخرى. وعلى الرغم من مزاعم نظام حكم مبارك بتحليه بالتقوى والتدين، اعتبر الإسلاميون الحكومة عقبة في طريق الثورة الإسلامية التي كانوا يناصرونها، فمن المنظور الجهادي لم يكن العنف ضد الدولة مسموحا به فقط، بل كان فريضة أيضا[14]. وشكلت هذه الأفكار مبررا لأعمال العنف ودعوة إلى الجهاد.

لقد كان للغزو السوفييتي على أفغانستان في العام 1979 واندلاع الحرب اللاحقة تأثير هائل على قدرة واتجاه هذه الجماعات، حيث قامت الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية بتوفير تمويل وتدريب للمجاهدين الذين كانوا يقاتلون ضد الاستعمار السوفييتي. ومن خلال عملها مع وكالة الاستخبارات الباكستانية، منحت وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية ستة مليارات دولار تقريبا في هيئة أسلحة ومعدات وتدريبات على مدار عشر سنوات. وقد تطابق ذلك الالتزام المالي بما قدمته الحكومة السعودية، التي نظرت إلى التهديد الشيوعي بالتخوف نفسه[15]. انهالت المعونات الإضافية من جانب العرب الأثرياء داخل منطقة الخليج ومصادر أخرى من خلال شبكة دولية لجمع التبرعات تأسست في أثناء الحرب. وأسهمت هذه الموارد في إقامة معسكرات التدريب وأنظمة الدعم وتنفيذ العمليات لمصلحة أكبر حرب خفية شهدها التاريخ، كما أسهمت في خلق شبكة عسكرية دولية.

مـن جانبها، شـجعت الحكومة المصرية على نحو نشـط، مثلها مثـل الحكومات العربية الأخرى، الشباب للانضمام إلى الجهاد في أفغانستان. وكانت دوافع نظام الحكم مختلطـة، فمن أحد الجوانب، كانت الحرب في أفغانسـتان جزءا مـن تنافس الحرب الباردة وجبهة مهمة في اسـتكمال التوسـع السـوفييتي داخل المنطقـة. ومن جانب آخر، تمنى كبار المسـؤولين المصريين إعادة توجيه التركيز الخاص بالإسـلاميين إلى عدو خارجي، وبالتالي كان نظام الحكم على اسـتعداد لإطلاق سراح بعض المجاهدين الذين كانوا داخل السـجون آنذاك حال موافقتهم على الرحيل إلى أفغانستان، حيث افترضت الحكومـة عدم عودة العديد من هؤلاء المتشـددين الشـباب. ودعمـت أيضا جماعة الإخوان المسلمين أعمال الجهاد عن طريق الدفع ببعض المتطوعين وترتيب عبورهم إلى باكستان[16]. وقامت جماعة الإخوان المسلمين بتجهيز العديد من معسكرات التدريب داخـل المنطقة لتدريب «العرب الأفغان» على أسـاليب القتال واسـتخدام الأسـلحة الحديثة. وكان أحد الأجزاء الرئيسـية من هذا التدريب هو عملية التلقين، حيث يُروَّج فيها للمبادئ الأساسـية للجهاد (والوهابية) الإسلامية على يد دعاة إسلاميين على علاقة بالمجهود الحربي.

وتـتراوح التقديرات بخصوص عـدد المصريين الذين انضمـوا إلى القتال ما بين المئـات والآلاف[17]. ومع ذلك، فقد أجمع الكل على أن التنظيمات الإسـلامية هي التي نسقت لهذا على نحو كبير. رأى عدد من الجماعات الجهادية - تحديدا جماعة الجهـاد - ذلك على اعتباره فرصة لإعادة بناء تنظيماتهم بعد القمع الذي شـهدوه عقب عملية اغتيال السـادات، وبالتالي سافر الكثيرون ممن كانوا قد سُجنوا نتيجة لدورهـم في أحداث العـام 1981 إلى أفغانسـتان عقب إطـلاق سراحهم مباشرة، حيـث تضمن ذلك من بين آخرين أيمن الظواهري، قائد جماعة الجهاد والمستشـار المسـتقبلي لأسـامة بـن لادن. وكان عمر عبدالرحمـن، الزعيم الروحـي للجماعة الإسـلامية، الذي كان يُعرف على نحو شائع بالشيخ الأعمى، أحد المشاركين الآخرين ضمن العمل الأوسـع نطاقا. وأعطـت الحرب الأفغانية أيضا الدافع لإقامة شـبكة مالية دولية لمصلحة جماعات الجهاد، حيث أُسسـت منظمات جمع التبرعات التي تضمنـت فروعا لها داخل العواصم الغربية ومنطقة الشرق الأوسـط لضخ الأموال لمصلحة الجهاد الإسـلامي. ومع ذلك، عندما وضعت الحرب أوزارها، استمرت هذه

الشبكات والنشــطاء في العمل وبدأوا في إعادة توجيه تركيزهم إلى مسارات أخرى. وطبقا لما ورد عن أحد كبار المســؤولين السابقين بالحكومة، «عندما انتهت الحرب، بدأت الحركة في البحث عن قضية، وبدأ المجاهدون في البحث عما يشغلهم»[18].

وبالتــالي، أســهمت تداعيات الحرب الأفغانية في ظهور مســتوى جديد من النزاع مــا بين الجهاديين المصريــين والدولة. فعندما وضعت الحــرب الأفغانية أوزارها وعاد الكثــيرون ممــن كانوا يقاتلــون إلى أوطانهم، تزايــدت قدرة كلٍّ مــن جماعة الجهاد والجماعة الإســلامية على نحو هائل. كما ارتفع أيضا مســتوى العنف. وتلقى العديد مــن هؤلاء المقاتلين العائدين تدريبات على التعامــل مع المتفجرات وتكتيكات حرب العصابات داخل أفغانستان، والآن انقلبت خبراتهم المكتسبة لتصبح ضد نظام الحكم، بالضبط كما حدث في الجزائر وكشــمير والشيشــان. وفضلا على ذلك، لم يكن الجيش المصري مســتعدا على نحو كبير للتعامل مع هذا المستوى الجديد من الخبرة والالتزام. وعلى عكس أولئك المتشــددين الذين لم يتركوا مصر مــن قبل، كان هؤلاء الأفراد على دراية كاملة بما يقومون به. وقد كانت محاولة اغتيال وزير الداخلية الأسبق زكي بدر في العام 1989 أول الأمثلة الواضحة لما واجهته أجهزة الأمن في هذه الفترة. على الرغم من فشــل الهجوم، فإن استخدام القنابل التي تُفجر عن بُعد وضح مستوى من التعقيد لم يكن موجودا من قبل خلال هذا العقد من الزمان. والأمر الذي كان يثير قلقا متساويا، وقدرا من الســخرية، هو الشــبكة الدولية التي منحت هــذه الجماعات الدعم المالي واللوجستي بواسطة وكالات الاستخبارات الأمريكية والسعودية والباكستانية.

بدأ تصعيد الخلاف ما بين الدولة والمجاهدين في بداية العام 1990 بسلســلة من الأعمال الاستفزازية التي قام بها النشطاء الإسلاميون. وعلى الرغم من أن بعض هذه الأعمال لم يتســم بالعنف - على سبيل المثال، القيام بمسيرة سلمية بواسطة الجماعة الإسلامية داخل أحد الأحياء الفقيرة بالقاهرة - كانت هناك بعض الأعمال الأكثر عنفا، حيث تضمنت عددا من أعمال الشغب ضد المسيحيين وأعمال هجومية على الكنائس في صعيد مصر. واســتجابت الحكومة من خلال شــن عمليات هجومية، حيث قامت باغتيال المتحدث الرســمي للجماعة الإســلامية في شــوارع القاهرة، وأرسلت زعيمها الروحي الشــيخ عمر عبد الرحمن إلى المنفى[19]. وثأرت الجماعة الإســلامية لنفســها باغتيال رفعت المحجوب، رئيس مجلس الشــعب الأســبق. وبعــد مرور عام ونصف

العام من الهدوء النسبي، وهي الفترة التي اندلعت خلالها حرب الخليج وتدخل الجيش الجزائري في الانتخابات البرلمانية، تصاعد العنف الإسلامي مرة أخرى. ففي ربيع العام 1992 ذُبح ثلاثة عشر مسيحيا في صعيد مصر على يد جماعة صغيرة، وبعد هذه الواقعة ببضعة شهور اُغتيل فرج فودة أحد المفكرين العلمانيين البارزين. وعلى الرغم من أن هذه الأحداث لم تكن كافية لاستفزاز الحكومة، فقد كان حادث الهجوم على السائحين الأجانب في الخريف (وإعلان الجماعة الإسلامية عن حملة قوية ضد السياحة الغربية) هو الذي استحث الحكومة على رد الضربة بمثلها[20].

بدأ الهجوم الذي شنته الحكومة في ديسمبر 1992، أي عقب مرور شهرين على زلزال القاهرة، وذلك عندما تعقب نظام حكم مبارك أحد معاقل الإخوان في قلب محافظة القاهرة. وكانت الجماعة الإسلامية قد سيطرت على منطقة إمبابة المكتظة بالسكان، وهي إحدى المناطق الفقيرة المهملة الواقعة على إحدى ضفاف نهر النيل، التي يوجد فيها أكثر من مليون نسمة. وفرت الجماعة الإسلامية الخدمات الاجتماعية الأساسية للمواطنين داخل إمبابة، وأصبحت السلطة الحاكمة في كل ما يتعلق بالأغراض العملية في المنطقة، حيث أقامت الجماعة «دولة داخل الدولة». استخدمت هذه المنطقة الحضرية أيضا كقاعدة لعمليات الجماعة، التي انحصرت حتى ذلك الوقت في العمل الدعوي والتظاهرات، على الرغم من وجود جناح عسكري ينتمي إلى الجماعة الإسلامية وملتزم بالقيام بأعمال العنف. ومن وجهة نظر نظام الحكم لم يكن هذا الوضع مقبولا، حيث شكل تحديا مباشرا لسلطة الحكومة وألقى الضوء على عدم قدرة الدولة على إحكام زمام السيطرة على الدولة بأكملها. عزلت قوات الحكومة المنطقة لمدة خمسة أسابيع، وأرسلت خمسة عشر ألف جندي إليها من أجل تفتيش ديار المجاهدين الإسلاميين ومن يدعمونهم.

استمرت أجهزة الأمن الداخلية التابعة لنظام الحكم في اقتحام القرى والمناطق «الشعبية» (وهي المناطق الفقيرة) طوال العام 1993 سعيا وراء تدمير الشبكات الجهادية. قُبض على آلاف الأفراد أو اعتُقلوا من دون توجيه اتهامات، وجرى تعذيب وقتل الكثيرين داخل غرف الحجز بأقسام الشرطة. ومع ذلك وعلى الرغم من المكاسب التي حققتها الحكومة، استمرت كل من جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية في نشاطهما، حيث أجرت الجماعات العديد من محاولات الاغتيال التي استهدفت

المسـؤولين بالحكومة وضباط بالشرطة المدنية ومسؤولين بالأمن، واشتركت في بعض الأعمال الهجومية العنيفة التي استهدفت المسيحيين الأقباط. واستهدف الجهاديون جهـات الأعمال القبطية لسرقة أموالهم وتوجيه ضربة ضد النسـيج الكوزموبوليتي داخل المجتمـع المصري. وتضمنت بعض الهجمات الأكثر شـهرة محاولات الاغتيال الفاشـلة ضد وزير الداخلية الأسبق حسـن الألفي، ورئيس الوزراء الأسبق عاطف صدقي. وكانت العملية الهجومية التي شُـنت ضد صدقي كارثية لأنها أودت بحياة طفلة صغيرة، وهو الحادث الذي غطته وسـائل الإعلام بالدولة على نحو واسع. ولم يكن هناك مجال للشك في تصاعد وتيرة العنف، في الوقت الذي لم تبدُ فيه الحكومة قادرة على تقديم المزيد لردعه[21].

جاء رد فعل الحكومة نحو هذا الصراع في اسـتخدامها لتكتيكات وحشـية على نحو متزايد بهدف اسـتئصال المتطرفين ومؤيديهم. ومن خلال الاعتماد على قوانين الطوارئ التي سُنّت في أعقاب عملية اغتيال السادات، والتي لم تحترم حقوق الأفراد التي يكفل الدستور حمايتها، ألقت الحكومة القبض على «عشرات إن لم يكن مئات الآلاف مـن المصريـين» واعتقلتهم من دون توجيه أي اتهـام[22]. واحتجز الكثيرون من دون إجراء محاكمة لسـنوات، بينما حوكم أولئك ممن وجِّهت إليهم الاتهامات في المحاكم العسـكرية. وقد أعطى اسـتخدام منظومة المحاكم العسكرية الحكومة سيطرة أكبر على مجريات الأمور، حيث عملت على ضمان الإدانة وقيدت من حقوق الاستئناف، وفي بعض الحالات سرعت من تنفيذ الأحكام. وكان لدى منظومة المحاكم العسـكرية أيضا قواعد أكثر تسـاهلا للحصول على الأدلة، وسمحت بالحصول على الاعترافات من خلال ممارسـة التعذيب. كان القبض على أفراد من أسر المجاهدين المشـتبه فيهم وتعذيبهم - حيث كان يُطلـق عليها «عملية أخذ الرهائن» - بمنزلة ممارسـة شائعة استخدمت لإجبار المجاهدين المشتبه فيهم على تسليم أنفسهم إلى السلطات، وكان ذلك الاستخدام للتعذيب - كأداة من ضمن الأدوات المنتظمة التي تمارسها الشرطة - منتشرا على نحو واسع[23].

استهدفت الحكومة أيضا المسؤولين بالمجتمع المدني واستخدمت تهديد الإرهاب لتضييق الخناق على جماعات المعارضة ذات الفكر الوسـطي، دينية وعلمانية على حد سواء. كما استخدمت الحكومة أساليب الترهيب مع الصحافيين ومراقبي حقوق

الإنسان والمحامين المرتبطين بالدعاوى القضائية الإسلامية[24]. أقر نظام حكم مبارك قانونا صُمم لتقويض سيطرة جماعة الإخوان المسلمين على النقابات المهنية، ومنح الحكومة سلطة لتعيين أعضاء مجلس إدارة النقابات المهنية في الحالات التي لا تصل فيها نسبة المشاركة الانتخابية إلى بعض المستويات المعينة (خمسين في المائة أثناء الجولة التمهيدية من التصويت، ثلاثة وثلاثين في المائة أثناء الجولة التالية). وبما أن انتخابات النقابات لا تصل إلى هذه المستويات من الناحية الواقعية، أعطى القانون الذي أصبح ساري المفعول القدرة على قلب النتائج[25]. كما أقرت الحكومة قانونا يحظر الأنشطة السياسية للجماعات التي لم تُسجل من قبل على أنها أحزاب سياسية، وقامت بتنفيذ حملة لفرض النظام على الأنشطة الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين. وفي خطوة أخرى لاحتواء جماعات الإسلاميين، أعلن نظام الحكم أنه بصدد «تأميم» مائة وأربعين ألف مسجد خاص بالدولة ووضعها تحت السيطرة المباشرة لوزارة الأوقاف[26]. واتُخذت هذه الخطوة سعيا وراء القضاء على القاعدة التأسيسية للإسلاميين المتشددين وحرمانهم من أحد المنابر التي يمكنهم من خلالها توجيه النقد للحكومة. وكما أشار أحد الشيوخ التابعين للحكومة، «تضمنت ممارسة أساليب السيطرة على جميع المساجد أن تتماشى جميع الخُطب التي ستُلقى داخل هذه المساجد بدقة مع التعاليم الصحيحة للإسلام»[27].

بدأت الأساليب الغليظة التي اتخذتها الحكومة تؤتي ثمارها أواخر العام 1994، حيث كان مصير العديد من القادة البارزين لحركة الجهاد إما السجن أو الاغتيال. نجح التمشيط الأمني الذي جرى السنتين الماضيتين في التخلص من العديد من النشطاء، وهو الأمر الذي أدى إلى انخفاض فاعلية الشبكة الجهادية[28]. وبحلول العام 1995 انحصر القتال على نحو فعال داخل مناطق نائية في صعيد مصر، حيث «تغير مسار الصراع إلى سياسة لا منتهية من الانتقام والقصاص، وحلقة مفرغة من أعمال القتل والأخذ بالثأر»[29]. وفي غضون عام واحد استقر الوضع بشكل كبير وتمكنت الحكومة من إعلان انتصارها والتصريح بأنها قد اكتسبت «سيطرة كاملة» على الأرض[30]. ومع ذلك، استمر النشاط الجهادي في صورة عمليتين هجوميتين جرى تنفيذهما خلال شهري سبتمبر ونوفمبر 1997، وكانت الثانية عبارة عن هجوم بشع على مجموعة من السائحين داخل مدينة «الأقصر» أودى بحياة ثلاثة وستين

شخصا، حيث ذبح ستة رجال انتموا إلى فصيل منشق عن الجماعة الإسلامية سائحين أوروبيين ويابانيين عند وصولهم إلى معبد حتشبسوت، إحدى المناطق الشهيرة في مدينة الأقصر، بجوار وادي الملوك المعروف.

كان هجوم الأقصر في العام 1997 بمنزلة نهاية الحرب، حيث أدى استخدام العنف بمثل ذلك الأسلوب الهمجي والعشوائي إلى انخفاض الدعم الشعبي للحركة الإسلامية. ومادامت أعمال المجاهدين الهجومية تقتصر على كبار المسؤولين بالحكومة وأجهزة الأمن، كانت قطاعات السكان مؤيدة بدرجات متفاوتة، لكن عندما حول الإسلاميون مسار تكتيكاتهم وقاموا باستهداف السائحين الأجانب والمدنيين من المصريين، تراجع الدعم الشعبي بشكل كبير وعلى نحو سريع. ويرجع ذلك جزئيا إلى التأثير الكبير الناتج عن انحدار إيرادات السياحة على معيشة المصريين البسطاء وداخل صعيد مصر على وجه التحديد. ومع ذلك، وببساطة، لم ينظر معظم المصريين إلى أعمال القتل التي وقعت على أنها شرعية بغض النظر عن أوجه الجدل النظرية. إن استهداف السائحين العُزل كان أمرا مستهجنا من الزاوية الأخلاقية لمعظم المصريين، كما أنه عمل لا يتماشى مع تعاليم الإسلام. وكرد فعل لتلك القضايا التي زجت بأعضاء الجماعة الإسلامية داخل السجون، أبعدت الجماعة الإسلامية نفسها عن أحداث هجوم الأقصر في العام 1997 وكررت دعوتها لوقف إطلاق النار ورفضت في النهاية استخدام العنف كوسيلة شرعية سعيا وراء تحقيق أجنداتهم[31]. وقد جرى توضيح هذا الرفض لأعمال العنف في سلسلة من الكتب التي ألفها أعضاء الجماعة الإسلامية ونُشرت أواخر التسعينيات من القرن الماضي. لقد قُتل أكثر من ألف وثلاثمائة شخص في القتال الذي دار ما بين العامين 1990 و1997 وظل أكثر من سبعة عشر ألفا وراء القضبان[32].

علماء الدين الرسميون

على الرغم من قدرة الدولة على التعامل مع التهديد الأمني الذي شكله الجهاديون، فقد أثبت التحدي الأيديولوجي أنه أكثر صعوبة. أدت الأساليب التي كان يتبعها نظام الحكم إلى تقويض مصداقيته، تحديدا عندما تصاعدت أعمال العنف. وفضلا على ذلك، كانت قدرة علماء الدين الرسميين على نقد الجماعات الإسلامية أقل فاعلية نظرا إلى الدعم المسبق الذي قدموه للسياسات غير الشعبية

أثناء عصر السادات. ومع ذلك، وفي مطلع التسعينيات من القرن الماضي تمكنت المؤسسة الدينية على نحو متزايد من تقديم انتقاد ناجح للجهاد الإسلامي[33]. ويرجع ذلك بشكل كبير إلى استعداد الإسلاميين لاستخدام العنف ضد المدنيين. وعلى الرغم من انتشار صدى الرسالة الإسلامية وسط قطاعات السكان - خاصة انتقادها للحكومة - فبالتأكيد لم تلق الفلسفة الجهادية القبول نفسه. وثانيا، لم تكن الجماعات الجهادية حركة حرب عصابات في حد ذاتها، ولم تحظَ بدعم شعبي واسع، لذلك لم يكن من الصعب وصف هؤلاء الشباب الجهاديين بأنهم يشكلون تهديدا ليس على الدولة فحسب، بل على الأمة بأسرها أيضا. ثالثا، والأهم، استخدمت المؤسسة الدينية الصراع الذي دار بين الدولة والجهاديين لإبعاد نفسها عن نظام الحكم والتركيز على قضية مصداقيتها. ومن خلال التأكيد على درجة من الاستقلالية، أصبح علماء الدين الرسميون بقيادة شيخ الأزهر جاد الحق مطلع التسعينيات من القرن الماضي مفسرين أكثر جدارة بالثقة للأمور الدينية والسياسية[34].

كيف حدث هذا التحول؟ سؤال مهم يتطلب الإجابة. عندما دافع علماء الدين عن سياسات الحكومة خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، نُظر إليهم على أنهم دُمى يحركها النظام الحاكم. خلق هذا الاستعداد الذي أظهرته القيادة الدينية لاتباع نهج الحكومة انشقاقا داخل الأزهر ما بين أولئك الذين أيدوا الحكومة والموظفين العاديين الذين لم يؤيدوها على نحو كبير. وعلى الرغم من انتقال هذا الانقسام إلى الثمانينيات والتسعينيات، رجحت كفة الميزان نحو أولئك الذين كانوا يشعرون بالتعاطف نحو المعارضة الإسلامية، حيث تسلل المتعاطفون الإسلاميون داخل المؤسسة واستولوا عليها من الداخل[35]. كان ذلك التوجه واضحا أيضا داخل مؤسسات أخرى مثل القضاء ووزارة التعليم، وهو الأمر الذي كان يعني تواجد الأفكار الإسلامية على نحو متزايد داخل المناهج التعليمية بالمدارس العامة[36]. وعلى الرغم من احتمالية معارضة الدارسين المتبحرين في الدين من داخل المؤسسة الرسمية لاستخدام أعمال العنف بواسطة المجاهدين، فقد اتفقوا بوجه عام على الرؤية الإسلامية للنظام الاجتماعي، وكانت لديهم روابط قوية تجمعهم بجماعة الإخوان المسلمين. وعلاوة على ذلك، كان تحفظهم الديني متمثلا على نحو متزايد في القيادة الدينية التي سعت إلى إقامة علاقة أكثر قربا من نظام الحكم. وبالتالي،

عندما استخدمت حكومة مبارك علماء الدين في معركتها مع الجهاديين، كان لذلك تبعاته غير المتعمدة، والمتمثلة في تمكين المؤسسة الدينية الرسمية (وتشجيعها)، وذلك لأن آراءها عن دور الدين في الحياة العامة لا تختلف كثيرا عن آراء الإسلاميين الذين عارضوا نظام الحكم.

وعلى الرغم من أوجه الاختلاف ما بين الحكومة والقيادة الدينية والانقسامات بين مفتي الديار المصرية وشيخ الأزهر، وجدت هذه المجموعات سببا مشتركا ضمن معارضتهم المشتركة للجهاديين. طلب نظام حكم مبارك من علماء الدين الرسميين مجابهة خطاب المجاهدين الديني، جاء ذلك في التوقيت الذي احتاجت فيه قيادة الأزهر إلى التعامل مع التهديد الذي يمثله المجاهدون على سلطاتها. ومن ثَم كانت القيادة الدينية على استعداد للعمل مع نظام الحكم من أجل إعادة التأكيد على دورها كمفسر رئيسي وحاسم للدين الإسلامي[37]. وجرى التوصل أخيرا إلى اتفاق ضمني بين نظام الحكم وجاد الحق في العام 1992 يقضي بدعم شيخ الأزهر للحكومة في معارضتها للمجاهدين، وفي المقابل منح علماء الدين المحافظين فرصة أكبر للتعبير عن معتقداتهم[38]. قدم علماء الدين الرسميون نقدا من الزاوية الدينية ضد المجاهدين، تحديدا فيما يتعلق باستخدام العنف ضد إخوانهم المسلمين، وتلخصت حجتهم في أن الأفكار المتطرفة كانت تُبنى على سوء التفسير الجوهري للقرآن الكريم والسنة النبوية. وفي مقابل هذا التعاون، منحت حكومة مبارك موارد كثيرة ودرجة من الاستقلالية للأزهر ووزارة الأوقاف، مما نتج عنه تمكن شريحة واسعة من علماء الدين المحافظين من الترويج لنظرة عالمية إسلامية غير مُسيسة من خلال أجهزة الإذاعة والتلفزيون المملوكة للدولة، وداخل المساجد الحكومية والمدارس العامة ومن خلال وسائل أخرى. كما أسهم ذلك أيضا في دعم مكانة الأزهر بصفته الحاكم والمفسر الرئيسي للتقليد الإسلامي[39].

ومع ذلك، لم تستخدم المنابر التي منحت لعلماء الدين باستمرار لمصلحة نظام الحكم. فعلى سبيل المثال، في شهر أبريل من العام 1993، أصدرت مجموعة من العلماء تقريرا انتقدوا فيه كلا من العنف الجهادي والقمع الذي تمارسه أجهزة الأمن، كما طالبوا حكومة مبارك بإطلاق سراح النشطاء الذين كانوا داخل المعتقل وقتئذ والتفاوض مع المعارضة الإسلامية. وبالمثل في العام 1994، نسب شيخ الأزهر

الشـيخ جاد الحـق زيادة التطـرف الإسـلامي إلى التلاعب الذي تقوم بـه الدولة والتحكم في الشـؤون الدينية، حيث كان يرمي ضمنيا إلى منح حرية أكثر للتفسـير الديني. وأصبح أيضا أقل اسـتعدادا لإصدار إدانات واسـعة للأعمال الهجومية التي تُرتكب ضد السائحين والأقباط، وركز بدلا من ذلك على قضايا الأخلاق العامة. ومن خلال هذه الخطوات، قدم علماء الدين أنفسـهم كبديل عن المتطرفين الإسـلاميين والدولة[40]. سـمح ذلك لهم بوضع أجندة خاصة بهم، تعبر عن الدعوة الإسـلامية لإصلاح المجتمع و«العودة إلى الدين». لقد قطعت السـلطات الإسلامية شوطا كبيرا منذ دفاعهم عن القومية العربية والاشتراكية.

وبالتالي، اتسـمت نتيجـة الصراع الـذي دار في مصر بين قـوات الأمن التابعة للدولة والمجاهدين الإسلاميين بالتناقض على نحو كبير. وعلى الرغم من القضاء على الجهاديين الإسـلاميين باعتبارهم تهديدا للحكومة - واستمرار نظام حكم مبارك في السـلطة - فقد أصبحت الرؤية الإسـلامية للحياة الاجتماعية راسخة بشكل أعمق داخل المؤسسـة الدينية في مصر ووسـائل الإعلام والتعليـم. وفضلا عن ذلك، أدى الصراع إلى مزيد من أسـلمة الخطاب السياسي وبالتالي الخطاب العام. منح تحالف نظام الحكم مع المؤسسة الدينية درجة أكبر من الاستقلالية لعلماء الدين المحافظين وعزز من وضعهم كحكام ومفسرين للإسـلام المتشـدد. وتـولى أيضا عدد كبير من المتعاطفين الإسـلاميين مناصب مؤثرة داخل المؤسسـات المختلفة بالأزهر والقضاء ومؤسسـات حكومية أخرى. وباختصار، وجِهت ضربة موجعة إلى الإسلام الجهادي، ولكن، «شـجع الصراع على حدوث صحوة داخل المجتمع»[41]، لأن أعضاء المؤسسة الدينية الرسـمية كانوا بصدد خلق أمة إسـلامية على نحو أكثر علانية. وقد وصف عجمي ذلك بجدارة قائلا:

> كانـت الإجـراءات الصارمة التي اتخذتهـا الشرطة هي أحـد جوانب ردود الأفعـال تجاه الإرهاب الذي نفذه الإسـلاميون، أما الجانـب الآخر فكان التراجع الملحوظ من جانب نظام الحكم عن السياسة والثقافة العلمانية. إنها أداة التغيير الاجتماعي من الناحية التاريخية، الأداة الوحيدة الكبرى القادرة على تحويل هذه الأرض القديمة ودفعها إلى الأمام، ويبدو أن الدولة الآن قد انزلقت في صفقة مثيرة للسـخرية مـع بعض من ألد أعـداء الفكر العلماني، حيث منحـت هؤلاء الدعاة

والنشطاء مساحة ثقافية طالما بقي المجال السياسي الأكثر دقة (السلطة البوليسية لنظام الحكم وسيطرته على الدفاع والشؤون الخارجية) بعيدا عنهم[42].

الدولة والمجتمع: أسلمة السياسة المصرية

كان للسياسات التي وضعها نظاما حكم السادات ومبارك تأثير هائل في السياسة الأيديولوجية داخل مصر، وعلى الرغم من معارضتهما على نحو ظاهري للرؤية الإسلامية للمجتمع، فإن المساعي التي بذلها كل من السادات ومبارك لاستقطاب خطاب الإسلام المحافظ قد ساعدت على تطبيع الرؤية المحدودة للدين والمجتمع التي أيدها وناصرها الإسلاميون. مثّل هذا التوجه انفصالا حادا عن كلٍ من عصر عبدالناصر، ذي التوجه العلماني، والإسلام الإصلاحي للعصر الليبرالي، كما أثر أيضا على نحو كبير في دور المرأة في المجتمع، فأصبح التمييز ضد المرأة، القادم من الثقافة السعودية متساويا مع التقليد الإسلامي. والأمر الآخر الذي يُسبب القدر نفسه من القلق هو اتجاه الحكومة لدعم رؤية ضيقة للحياة الاجتماعية تقوض تقاليد التسامح والكوزموبوليتانية في المجتمع المصري. وعلى الرغم من أن مصر كانت قوة سياسية وفكرية لا يُستهان بها في مطلع القرن العشرين، حيث أنتجت العديد من الأعمال الأدبية والأفلام السينمائية والفكر العصري داخل العالم العربي، فهذه لم تعد الحال، حيث أصبحت المملكة العربية السعودية الآن هي التي تضع الأجندة الثقافية للمنطقة، وهو أمر «خطير» أصاب الفكر والثقافة العربية، كما وصفه أحد المعلقين[43].

اتضحت النتائج غير المتوقعة لهذه السياسات من خلال ثلاث نواح رئيسية. الأولى هي انبعاث أوجه الجدل القديمة حول دور الدين في الحياة العامة. وعلى الرغم من أن الجدل «العلماني / التكاملي» لم يكن بجديد، فقد كانت له محصلة غاية في الاختلاف في أثناء السنوات التي أعقبت طفرة ظهور النفط في عهد مبارك مقارنة بفترة رئاسة عبدالناصر. وقد ارتبط بذلك الاضطهاد الفكري والانتهاكات التي مورست ضد الحرية الفنية التي ميزت سنوات التسعينيات من القرن الماضي. أدى الدعم الذي قدمته الدولة لتفسير رجعي للتقليد الديني إلى خلق مناخ أصبح فيه أولئك ممن كانت لهم آراء معارضة - دينية أو سياسية - أهدافا واضحة لأعمال هجومية. وعلاوة على ذلك، فإن منفذي مثل هذه الأعمال الهجومية كانوا عادة مرتبطين بمؤسسات الدولة أو لديهم

درجة معينة من الدعم من قِبل مؤسسات الدولة. وأخيرا، كان اضطهاد الأقلية المسيحية وإضفاء الصبغة الطائفية على السياسة المصرية من ضمن التبعات الأخرى المهمة للسياسة الدينية التي نفذتها الحكومة، حيث وجدت الأقليات الدينية نفسها عُرضة للاضطهاد على نحو متزايد داخل وطنهم، إلى جانب المعاناة من الترهيب المنهجي الذي قام به كبار المسؤولين من داخل الحكومة. وبدلا من توفير قاعدة مشتركة للمواطنة، أدت الصفقة المثيرة للسخرية التي عقدها نظام حكم مبارك مع الإسلام السلفي إلى انقسام سياسي داخل المجتمع المصري. وباختصار، فإن الحل الوسط الذي توصلت إليه الدولة مع الدين المحافظ جعل من الالتزام التاريخي للدولة بتحقيق هوية قومية شمولية وتسامح ديني أولى ضحايا صراع الاحتفاظ بالسلطة.

بناء الحداثة: الجدل العلماني - التكاملي

هناك تساؤل يكمن في قلب التحدي الإسلامي وهو عن كيفية تعريف الأمة المصرية. إن القضية الرئيسية تتركز في الخلاف بين من يؤيدون مجتمعا يعتمد على رؤية سلفية (أو إسلامية) للنظام العام، ويجري تعريفه من خلال إقامة دولة إسلامية والتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، ومن يتبنون رؤية علمانية أو ليبرالية للحداثة. وتتطابق أسس هذا الجدل مع الخطاب المتعلق بالمجتمعات المنغلقة والمنفتحة، حيث يُبنى الموقف العلماني على التزام نحو المعايير العلمانية المتعلقة بالتسامح والتضمين وحرية الفرد. ومن جانب آخر، يشجع الموقف التكاملي (أو الإسلامي) رؤية محدودة للمجتمع تُعرف بدرجة عالية من التماثل الثقافي. وعلى الرغم من أن ذلك قد يُفسر على نحو مفهوم كتوجه مجتمعي نحو النظام الاجتماعي، فهو يدعو الدولة إلى فرض العقيدة والممارسة الدينية[44]. وعلاوة على ذلك، تعمل الأفكار الدينية الرئيسية للمجتمع المسيطر على إرشاد الرؤية التكاملية للمجتمع، حيث توفر من خلال الممارسة قاعدة للتفرقة ضد الآراء المعارضة سواء كانت دينية أو سياسية. وقد كانت هذه الرؤى المتنافسة للنظام الاجتماعي والحداثة في حالة من عدم الاتفاق على السياسة المصرية طوال سنوات القرن الماضي.

سيطر الإصلاحيون الليبراليون والعلمانيون على هذا الجدل لسنوات عديدة في بداية ومنتصف القرن العشرين، وذلك طبقا لما جرت مناقشته بالفصل السابق.

وسعى الإصلاحيون الدينيون الأوائل إلى جلب منارة المنطق للتقليد الإسلامي وإعادة تفسيره لمصلحة سياق حديث. كان الهدف من ذلك هو تطهير الطاعة العمياء للسلطة الدينية، والافتقار إلى الفكر النقدي الذي صاحبها، التي شعر هؤلاء الإصلاحيون بأنها أعاقت التنمية العربية على نحو بالغ. كما أشار الإصلاحيون إلى ضرورة حصر الدين في المجال الخاص، وضرورة أن يكون العلم والفكر النقدي خاصية مركزية من خصائص التعليم العام. وكان الأساس من وراء ذلك الجدل أن المجتمعات العربية لن تتمكن من إحياء المجتمع وتحدي الهيمنة الاستعمارية الغربية إلا عن طريق إصلاح الدين والمجتمع على طول خطوط علمانية. أبدت العناصر الأكثر تحفظا من الزاوية الثقافية داخل المجتمع المصري رفضها لهذا المنطق، حيث نظرت إلى النفوذ الأوروبي على أنه تدخل في الحياة المصرية التقليدية. إن العرب لم يتراجعوا نظرا إلى تواجد التقليد الإسلامي، ولكن على العكس، فقد تراجعوا بسبب مساعيهم وراء محاكاة الغرب.

أعيد إحياء هذا الجدل خلال سنوات التسعينيات من القرن الماضي وسط أحداث العنف الجهادي[45]. وانعقد أول وآخر منتدى عام يناقش هذا في معرض القاهرة للكتاب في العام 1992، الذي استضاف بعض المتحدثين من جماعة الإخوان المسلمين ومن الأزهر والمنظمات العلمانية. كان في صلب موضوع هذا الجدل المزايا النسبية لإقامة دولة إسلامية مقارنة بدولة علمانية. ولم يتغير الانقسام الرئيسي بين الإسلاميين والمفكرين العلمانيين في مصر كثيرا منذ النقاشات التي دارت في الخمسينيات من القرن الماضي بين عبدالناصر وجماعة الإخوان المسلمين. كما حدث في تلك السنوات السابقة، اتخذ الجدل العلماني بوجه عام اتجاها واحدا من اتجاهين، أولهما كان يذكر أن القرآن الكريم لم يحدد نموذجا معينا من أشكال الحكم، أي أن النموذج العلماني متسق مع التقليد الإسلامي. ويذكرنا هذا بالحجة التي ذكرها خالد محمد خالد في خمسينيات القرن الماضي. وزعم العلمانيون أيضا أهمية استقلال الحياة الاجتماعية عن هيمنة أي ديانة تنتمي إلى مؤسسة بعينها، نظرا إلى حاجة المجتمع الوطني للتنوع. ويعكس الشعار الذي اتخذه حزب الوفد أثناء الجزء الأول من القرن العشرين، «الدين لله والوطن للجميع»، افتراضا أساسيا بأن أفضل طريقة لضمان التناغم الاجتماعي هي حصر الدين في المجال الخاص[46].

ولا يعني ذلك أن أعضاء حزب الوفد الأوائل حملوا بالضرورة عداء ضد الدين، على العكس فقد كانوا يشعرون بالقلق تجاه تسييس السلطات الدينية والتلاعب بالدين بواسطة المسؤولين السياسيين، تحديدا داخل النظام الملكي.

وإذا كانـت القضية الأولى تثير القلق بخصوص تأثير الدين في السياسـة، فهناك قضية أخرى تطرح تأثير السياسـة في الدين. هناك بعـض الكُتاب المعاصرين، مثل محمد سعيد العشماوي، شعروا بانزعاج شديد من تسييس الإسلام. وعلى الرغم من تجنب العشـماوي لمصطلح علماني، فإن موقفه يبنى على أسـاس إيمانه الكامل بأن الدين، وخاصة الدين الإسـلامي، يتعامل عـلى نحو جوهري مع الروحانية البشرية، وليس مع السياسـة[47]. وقد ذكر العشـماوي في تسعينيات القرن الماضي أن المجال السـليم للدين هو الذي يتعلق بالضمير، وأن الخصائـص المغيرة للعقيدة تتأتى من الداخل. وفضلا عن ذلك، فإن الطبيعة الأساسـية للدين هي عالمية وشمولية، بينما يُعتبر جوهر السياسة «محدودا وقبليا ومقصورا على المكان والزمان»[48]. ومن هذا المنطلق، لا يمكن أبدا أن يتم فرض الإيمان بالقوة، ولذلك فإن تعريف التوجه السليم للـه ليس اختصاص مشروع لأي حكومة. وعلى نهـج جون لوك وروجر وليمز، كان العشماوي يؤمن بأنه من الأفضل فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية.

تنشـأ المشـكلات عندما تحاول أي من السلطات السياسـية أو الدينية استخدام النبض الديني لمصلحة غايات سياسـية. وطبقا لما جاء عن العشـماوي، يميل تسـييس الديـن، تماما مثل تقديس السياسـة، نحو تحويل الديـن إلى أيديولوجية، وبالتالي إلى وسـيلة للتحكـم، وينتقص هذا من قـدرة الدين عـلى توفير المسـار الروحاني المراد والمفترض منه. ويستطرد موضحا أن الإسلام في هيئته الأصلية كان دينا لا يمُت للسياسة بصلة على نحو كبير، ومنتقدا الحجة التي كثيرا ما تتكرر بأن الإسلام يحكم كل جوانب الحيـاة. يرى العشـماوي في هذه الحجـة أيديولوجية لا تتعلق بالإسـلام «الحقيقي» الـذي يهتم بالقضايـا الدينية والأخلاقية[49]. وعلى الرغم مـن أن التقليد قد يكون له تاريخ حافل من التسـييس، فإن ذلك يعكس سـيطرة السياسـة، وليس جوهر الدين. إن الشـخصيات أمثال العشماوي يخشون أيضا من إساءة استخدام السلطة التي تُعد متأصلـة داخل أي دولة تزعم أنها «محافظة على العقيـدة»[50]. حيث نجد أن خرق حقوق الإنسـان وانتهاكات حرية الاعتقاد هي مـن خصائص الدول التي تقوم بذلك.

ويجادل العلمانيون، بأنه بمجرد تطبيق الشريعة الإسلامية يمكن أن يتساوى أي شكل من أشكال معارضة الحكومة مع الهرطقة، «وتصبح المعارضة إهانة موجهة لشريعة الله يعاقب عليها بإقامة الحد المناسب»[51]. وكما سأل فرج فودة في أثناء إحدى المناقشات التي أُجريت في معرض القاهرة للكتاب في العام 1992، «أي من الدول الإسلامية المعاصرة، إيران أم السودان، التي تريدوننا أن نتخذها نموذجا؟»[52].

يرفض الأنصار المعاصرون لإقامة دولة إسلامية – الإسلاميون أو «التكامليون» – أوجه الجدل المشار إليها. فمثلهم مثل أسلافهم من العقود السابقة، يؤمن هؤلاء النشطاء بأن الانتماء المتسق بين الدين والسياسة ليس مفضلا فقط، بل هو ضروري أيضا. ويكمن جوهر جدلهم في المزاعم التي تؤكد أن الإسلام لا يفرق بين المجالات الخاصة والعامة، وأن كل جوانب الوجود البشري مقدر لها أن تدار بإرادة الله، كما هو وارد في القرآن الكريم والسنة النبوية والشريعة الإسلامية. ويتركز افتراضهم الأساسي حول أنه من دون الدين لا يمكن أن تكون هناك أي قاعدة قياسية للحياة السياسية وبالتالي تندثر الفضيلة والأخلاق. كما يجادل الموقف التكاملي أيضا بأن العلمانية ظاهرة غربية ظهرت من خلال التجربة الأوروبية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أما في الإسلام فإن الوضع يختلف تمام الاختلاف، حيث لا توجد هناك كنيسة رسمية ولا يوجد خلاف بين الدين والعلم، ولا فرق بين المجالات الروحانية والمحسوسة. وبالتالي وببساطة، لا يمكن تطبيق العلمانية على المجتمع الإسلامي[53].

وعلى الرغم من ذلك، لزمت الإشارة إلى أن العلمانية تفهم من خلال هذا المنطلق على أنها إما أحد أمور الكفر وإما عداء نشط للدين. ولا يكون البديل للدولة الإسلامية بناء على هذا الرأي «دولة مدنية»، بل دولة غير دينية. وبالتالي، يُنظر إلى الفصل بين الدين والدولة – وإلى المؤيدين لهذا الفصل - على أنه إلحاد وليس أمرا بسيطا لم يُتفق عليه[54]. وعلاوة على ذلك، لا يتفق الإسلاميون مع المزاعم بأن الدولة الإسلامية سوف تميز وتفرق، أو أن الدولة العلمانية ستكون أكثر فاعلية فيما يتعلق بتوفير قاعدة شمولية للحياة العامة. وعلى النقيض، فقد جادلوا بأن للإسلام، على عكس الديانات الأخرى، تاريخا من التسامح، وبأن المخاوف من أن الدولة الإسلامية سوف تعمل على انتهاك حقوق قطاعات السكان من الأقليات ببساطة لا أساس لها. وطبقا لما أشار إليه مأمون الهضيبي، المرشد العام الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين،

يدعو الإسلام على نحو متوارث إلى احترام الحقوق والحريات الخاصة بالأقليات الدينية، ولذلك فإن المسيحيين الأقباط في مصر «هم أسعد الأقليات في العالم»[55].

وفضلا عن ذلك، فقد تأثرت أوجه الجدل المشار إليها بشكل كبير بالإرث التاريخي للاستعمار، وبالتالي يميل الإسلاميون إلى النظر إلى بعض الأمور مثل حقوق الإنسان والعلمانية وحتى الديموقراطية على أنها قيم أجنبية جرى استيرادها من الغرب المسيطر والاقتحامي من الزاوية الثقافية. ولم تحل هذه المثل محل القيم الأصلية فقط، بل مثلت أيضا من المنظور الإسلامي (أو التكاملي) «انتهاكا لحقهم في إقامة المجتمعات»[56]. وعلاوة على ذلك، فقد وصِمت التفسيرات البديلة للإسلام إما بالإلحاد وإما بأنها بدعة، وبالتالي وبما أنه يُنظر إلى العلمانية على أنها إما شيء مستورد من الغرب وإما علامة للكفر، فهذا يعني أن المفكرين العلمانيين هم عرضة لاتهامهم إما بالكفر وإما بأنهم أعداء الإسلام. وبناء على ذلك، فقد اعتُبروا زائفين من الناحية الثقافية في أحسن الأحوال، ويستحقون الموت في أسوئها.

الصراع لتعريف التشدد داخل الحياة العامة: الاعتداء على الحرية الفكرية

أثرت الأحداث التي وقعت في التسعينيات من القرن الماضي على نحو كبير في الجدل بشأن دور الدين في الحياة العامة، ولكن ليس بالشكل الذي افترضه معظم المراقبين. على الرغم من أن الحكومة قد تكون عارضت الجهاديين الإسلاميين ومطالبتهم بتولي الحكم، فقد عملت بالمثل ضد الرؤية العلمانية للمجتمع. وكما رأينا، سعت الدولة وراء استقطاب، وليس مواجهة، الرؤية العالمية الإسلامية، وعرّفت نسختها المعدلة للقومية المصرية من منظور ديني بحت. وعلاوة على ذلك، لم يكن ذلك انحرافا عن المسار، ولكنه صب في قلب مشروع الدولة الحديثة داخل مصر: اشتركت وسائل الإعلام والتعليم وعناصر إنتاج إسلام رسمي بواسطة مؤسسات الدولة بهدف تحقيق ارتباط لصيق بين الدين الإسلامي والهوية القومية المصرية[57]. ومن خلال الترويج لرؤية إسلامية صريحة للحياة العامة وربط سلطة الدولة بالتقليد الديني، فقد سعى نظاما حكم السادات ومبارك إلى وضع حكمهما في إطار عمل أخلاقي ربط بين الحاكم والمحكوم داخل شبكة من الالتزام الديني وباتباع ذلك، فقد أثبتا شرعية أوجه الجدل الإسلامية عن الدين والحياة العامة

على حساب البديل العلماني. ومع ذلك، لم يكن ذلك تراجعا إلى التقليد، ولكنه على العكس كان رؤية للحداثة مستنبطة بشكل كبير، إن لم يكن بصورة انتقائية، من الموارد الثقافية للتراث الديني بالدولة.

وعلى الرغم من سعي الدولة وراء وضع تعريف لـ «الدين المعتدل»، فقد تمكنت من تنفيذ ذلك «بدرجات متفاوتة من النجاح»[58]، اقتصر الترويج للإسلام بواسطة كل من نظامي حكم السادات ومبارك وقدرة الدولة على اتخاذ أحكام ملزمة بشأن الأصالة الدينية على اعتماد نظامي الحكم على علماء الدين الرسميين، حيث خلق ذلك متنفسا للإسلاميين المحافظين للتأثير في الخلاف حول طبيعة المجتمع المصري، كما أكد أيضا المخاوف التي أثارها العشماوي وآخرون. ومن خلال إعداد الدولة لكي تكون المحافظة على العقيدة والسماح لمؤسسات الدولة لكي تصبح جهات أحكام للمعتقد الديني، باتت المعارضة من جميع الأطياف عرضة للاضطهاد، حيث كان ذلك واضحا على وجه التحديد ضمن سلسلة من القضايا القانونية التي رفُعت ضد مفكرين علمانيين في أثناء التسعينيات من القرن الماضي، والتي أعادت تعريف حدود الفكر الحر داخل المجال العام. وقد رُفعت هذه القضايا القانونية (وحملات العلاقات العامة ذات العلاقة بها) بواسطة محامين وصحافيين إسلاميين ممن استهدفوا العمل الفكري الذي اعتبره الإسلاميون انتهاكا للفضيلة العامة. ومع ذلك اعتمد هؤلاء النشطاء الإسلاميون على علماء الدين المحافظين من داخل مؤسسات الدولة، لكي يقوموا إما بحظر هذه الأعمال أو فرض رقابة عليها، كما اعتمدوا على القضاة المتعاطفين معهم للحصول على أحكام لمصلحتهم. ما حدث بالفعل هو إجبار سلطات الدولة على دعم الأفكار الدينية التي كانت تروج لها الحكومة كأساس لشرعيتها.

وقعت الهجمات الموجهة ضد الحرية الفكرية والفنية على نحو كبير من خلال منظومة المحاكم، على الرغم من ارتباطها بعلماء الدين من داخل الأزهر، الذين خولت لهم سلطة حظر الكتب والأفلام والموسيقى ونماذج أخرى من التعبير الإبداعي. مورست هذه السلطة من خلال مجمع البحوث الإسلامية[59]، وهي مؤسسة من داخل الأزهر قامت بمراجعة الكتب والأفلام ذات المحتوى الديني. وقد ساهم نظام حكم مبارك في توسيع الولاية القضائية للأزهر في هذا المجال من خلال فتوى أصدرها قسم الفتوى والتشريع بمجلس الدولة عام 1994[60]. وجاء الحكم

استجابة لطلب مقدم من شيخ الأزهر لتوضيح كل من نطاق وطبيعة سلطاته فيما يختص بالرقابة على الأعمال الفنية. امتثالا لهذا الطلب، وسع نظام الحكم من سلطة الأزهر لمراجعة كل شؤون النظام العام والفضيلة، وساهم في أن تكون هذه الأحكام ملزمة. ما حدث هنا هو أن أعطى الحكم للأزهر سلطة الرقابة على الأفلام السينمائية والتلفزيون.

كان أحد الأسس الرئيسية للفتوى الصادرة من مجلس الدولة هو الجدل بأن «وحدة الأمة يمكن أن تُرسخ فقط من خلال ضمان وحدة الفكر»[61]، كما أشارت الفتوى إلى مركزية الإسلام باعتباره دين الدولة ودين الأغلبية. وبالتالي، «تم النظر إلى الإسلام والمبادئ والقيم الإسلامية على أنها متشعبة داخل النظام والأخلاق العامة، ولذلك فقد تم احتواؤه ضمن المصالح العليا للدولة»[62]. كما ذكرت الفتوى أن الإسلام لا يُعتبر أساسا للنظام الاجتماعي فقط، بل إن تفسيره السليم أيضا يُعد ضروريا لـ «بناء مجتمع مصري حديث»، واستطردت الفتوى مصرحة أن شيخ الأزهر هو «الحاكم النهائي لكل الأمور الدينية»، وأن من ضمن نطاق سلطات مجمع البحوث الإسلامية (الذي يرأسه شيخ الأزهر) «مراجعة الأبحاث والدراسات التي نُشرت عن الإسلام والتراث داخل الدولة وخارجها، سواء كانت تحتوي على آراء شرعية أو لا، وذلك للرد عليها وتصحيحها»[63].

ومن ثَم، صدر الحكم لكي يؤكد على مركزية الإسلام لوضع نظام خاص بالحياة العامة المصرية، وعمل على تحديد الأزهر على أنه السلطة والمفسر الرئيسي للتقليد الإسلامي. أشعلت هذه الخطوة نار الجدل تحديدا بين أعضاء مجتمع حقوق الإنسان الذين نظروا إلى إجراءات الحكومة على أنها إخضاع الحقوق المدنية المتعلقة بقطاعات السكان لعلماء الدين الرسميين. وقد كانت معظم هذه المخاوف مبررة، حيث ساعد استسلام الدولة للمحافظين من داخل الأزهر على جعل الموقف التكاملي الذي جرت مناقشته فيما قبل شرعيا، كما أجاز أيضا الهجوم على الحرية الفكرية من خلال النظر إلى الدعم المقدم إلى العلمانية على أنه علامة من علامات الكفر من الناحية الشرعية. وكان هذا أساسا لعدد من القضايا التي رفعها محامون إسلاميون ضد المنتقدين، وهي القضايا نفسها التي أجبرت نظام حكم مبارك على إدانتهم أو الدفاع عنهم. وكانت هذه الأهداف عبارة عن مفكرين علمانيين وعلماء

إسلاميين ليبراليين ونقاد آخرين للحركات السلفية (الأصولية). وُصِف أولئك الباحثون ممن كانوا يعارضون الإسلاميين، بأنهم إما ملحدون أو عملاء للغرب. وبالمثل، شُنت هجمات على الفنانين والروائيين بالإضافة إلى حظر أعمالهم. ولم يكن نظام الحكم على استعداد للدفاع عن هؤلاء الأفراد، لأنه أراد أن يصور نفسه على أنه المدافع عن الدين التقليدي.

وعلى الرغم من كثرة الانتهاكات ضد حرية الفكر، استحق بعض منها تسليط الضوء عليه. حيث كان أحد هذه الأمثلة هو القضية التي جرى تداولها العام 1990 لأحد المؤلفين بعد أن حُكم عليه بقضاء ثمانية أعوام داخل السجن بسبب رواية ألفها واعتبرتها إحدى المؤسسات داخل الأزهر، عُرفت بجبهة علماء الأزهر، أنها تجديفية. المؤلف علاء حامد، الذي عمل مفتش ضرائب في الصباح وكاتب روايات في المساء، حُظر بيع كتابه بعنوان «**مسافة في عقل رجل**» لاحتوائه على حوارات تخيلية مع رُسل إسلاميين. وكانت القضية مهمة باعتبارها الأولى من نوعها في محكمة أمن الدولة بتهم مرتبطة بقوانين مكافحة التخريب، وهي ممارسة خُصصت عادة للمجاهدين الإسلاميين. وعلى الرغم من توصية مجمع البحوث الإسلامية بالنظر في شأن دعاوى أخرى ، كانت هذه القضية هي الأولى التي نُظر فيها. وقد أدى التوقيت الذي جرى فيه النظر في هذه القضية وتورط أجهزة أمن الدولة فيها إلى استنتاج الكثيرين أن الحكومة كانت تحاول «إثبات مدى تدينها للشعب» بنفس قدر تدين جماعات المعارضة الإسلامية التي كانت تحاربهم وقتئذ[64].

كان الأكثر إثارة للصدمة هو عملية اغتيال فرج فودة العام 1992، وهو أحد الكُتاب العلمانيين البارزين ومؤسس مجموعة التنوير الليبرالية. اُغتيل فودة على يد المجاهدين الإسلاميين بعد أسبوعين من وصف أحد كبار شيوخ الأزهر الشيخ محمد الغزالي، له بالكفر. شارك فودة في منتدى بمعرض القاهرة للكتاب العام 1992، حيث وجه إهانة إلى الشيخ أثناء انعقاد المنتدى[65]. كما وصفت أيضا جبهة علماء الأزهر كتابات فودة بأنها تجديفية، وأصدرت فتوى وصفته فيها بالكافر وأحلت دمه. ولذلك ادعى المجاهدون الإسلاميون الذين قاموا باغتيال فودة أنهم ينفذون حكم الأزهر. وفضلا عن ذلك، وأثناء المحاكمة بتهمة القتل، أدلى «الغزالي» بشهادته مدعيا أن أولئك الذين يعارضون تطبيق الشريعة الإسلامية مذنبون بتهمة

الإلحاد، ولذلك يمكن استباحة دمائهم من الناحية الشرعية. وبالمثل، وبعد مرور عامين، جاءت محاولة اغتيال نجيب محفوظ، الأديب المصري الحائز جائزة نوبل، مروعة بالقدر نفسه. وفي كلتا الحالتين، منحت المحاولات التي بذلها علماء المؤسسة الدينية لحظر الكتب التي ألفها المفكرون العلمانيون ووصفهم بالملحدين، منحت المجاهدين الدينيين رخصة لتنفيذ المزيد من الهجمات المتعاقبة. وعلى الرغم من الحنق والغضب الشديدين بين أوساط المفكرين العلمانيين، كانت استجابة الحكومة حافلة بالتناقضات. فعلى الرغم من استعدادها لدعم المفكرين العلمانيين في توجيه انتقاداتهم للجهاد الإسلامي، كان نظام الحكم أقل رغبة في تقديم المساعدة إليهم عند معارضتهم بواسطة أعضاء المؤسسة الدينية.

لقد مثلت محاكمة نصر حامد أبو زيد، الأستاذ الجامعي السابق في جامعة القاهرة، العام 1993، قضية أخرى مشهورة من قضايا حرية الفكر. وكان أبو زيد أستاذا في الدراسات الإسلامية والأدب العربي وروّج لتطبيق منهجية التأويل عند تفسير القرآن الكريم. وفي جوهر ذلك، سعى وراء إعادة تفسير القرآن الكريم في ضوء السياق النصي، وقام أيضا بقراءة القرآن الكريم كنص مجازي وليس حرفيا. نظر عدد كبير من زملائه من الذين قد اختلف معهم منذ زمن بعيد إلى ذلك على أنه هرطقة وإلحاد، واتفقوا مع محامين إسلاميين لتوجيه اتهامات رسمية ضده. وحكمت المحكمة برفض دعوى الإلحاد المقامة ضد أبو زيد بسبب عدم وجود أساس قانوني لدى المحامين الذين رفعوا الدعوى (وبمعنى آخر، لم تكن لديهم صلة شخصية)، ومع ذلك وعند الاستئناف، وجد الإسلاميون قاضيا أكثر استعدادا لقبول الدعوى. ناقش أبو زيد قضيته على أساس حرية الفكر والتعبير، وهو أمر كان يكفله الدستور. أما أولئك الذين رفعوا الدعوى فقد استحضروا قواعد الشريعة الإسلامية بحجة أن كتابات أبو زيد شكلت تهديدا للمجتمع المسلم. وكان أساس هذا الاتهام هو مبدأ «الحسبة» الإسلامي الذي يلزم جميع المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان الأمر الذي صدم الكثيرين هو انحياز المحكمة إلى جانب أولئك الذين رفعوا الدعوى على أبو زيد وحكمها عليه بالارتداد. كما أمرته المحكمة بتطليق زوجته، بما أن «زواج المرتد من مسلمة يعتبر انتهاكا لما أمر الله به»[66]. وعلى الرغم من سقوط حكم الطلاق العام

1996 بموجب حكم من المحكمة الإدارية، استمرت إدانته بالإلحاد، وأُجبر أبو زيد وزوجته على الرحيل من مصر لأسباب السلامة الشخصية، وعاش في المنفى في هولندا منذ ذلك الحين(*).

وجد محمد سعيد العشماوي، رئيس محكمة استئناف القاهرة ورئيس محكمة أمن الدولة العليا الأسبق، نفسه في المأزق ذاته. وعلى الرغم من دراسته السابقة للقانون، فقد كتب العشماوي على نطاق واسع عن الإسلام، وكان ناقدا بارزا للتوجه السلفي. وبصفته أحد أنصار «الإسلام الإنساني»، ذكر العشماوي أن تسييس الدين بواسطة كلٍّ من الدولة والمعارضة يعد متناقضا مع جوهر الدين. وإضافة إلى ذلك، فقد كان يوجه النقد للتفسير الحرفي والانتقائي للإسلام الذي أيده علماء الدين الرسميون والإسلاميون على حد سواء. جادل العشماوي بأن الإسلاميين اتجهوا إلى وضع حجتهم بناء على «الآيات الوقتية» بدلا من «الآيات الدائمة» داخل التقليد القرآني وتجاهلوا الفرق بينهما(67). وقد أدى موقفه في هذا وفي قضايا أخرى إلى تعرضه للهجوم بواسطة أعضاء من الأزهر وجماعة الإخوان المسلمين. وفي العام 1992 أوصى مجمع البحوث الإسلامية بحظر مجموعة من كتبه، وأمر بمصادرة خمسة نصوص معينة. ودعا أحد الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين أيضا إلى محاكمته، لأنه «هاجم العقيدة الإسلامية ووجه الإهانة إلى العديد من القيم الإسلامية»(68)، وقد ساند أعضاء آخرون من الأزهر هذا الموقف متهمين أعمال العشماوي بأنها «تنشر معلومات مشوشة عن الإسلام»(69). وقد تدخل الرئيس مبارك، بصفته صديقا قديما للعشماوي، في هذا الشأن وأبطل أمر المصادرة. ومع ذلك، وفي العام 1996، أُصدر أمر مماثل بخصوص كتابه «**حقيقة الحجاب**» الذي ذكر فيه أنه لا يوجد نص في القرآن الكريم أو السنة النبوية يُلزم المرأة بارتداء الحجاب، وأن هذا مجرد شكل من أشكال العادات، وهو الذي جعل مجمع البحوث الإسلامية يصدر أمرا بمصادرة الكتاب. وأشار العشماوي وقتئذ إلى أن «هذه المصادرة بمنزلة أمر ديني للتحريض على اغتيالي»(70)(**).

(*) توفي في مصر يوم 5 يوليو 2010. [المحررة].

(**) توفي محمد سعيد العشماوي يوم 7 نوفمبر 2013. [المحررة].

هنــاك علماء بارزون آخرون اســتُهدفوا على نحو مماثل، ومنهم المؤلف ســيد محمــود القمني، الذي حظرت جبهة علماء الأزهر كتابه بعنوان «**رب هذا الزمان**» في العام 1997. كان الأســاس وراء الإجراء الــذي اتخذته الجبهة والمحاكمة اللاحقة للقمني هو تقرير نُشر عن عمله بواســطة مجمع البحوث الإســلامية، حيث انتقد التقريــر الوصف الذي قدمه القمنــي لثالث الخلفاء الراشــدين، عثمان بن عفان، بالإضافة إلى اســتناده إلى العهد القديم في وصف حياة ســيدنا إبراهيم عليه السلام (وهــو الأمر الذي يتناقض مع المصادر القرآنية). وكان الهجوم على كتاب «رب هذا الزمان» جزءا من حملة موســعة ضد مائة وستة وتسعين كتابا اعتبرها الأزهر تدعو إلى التجديف. وأُحيلــت القضية إلى محكمة أمن الدولة بناء على طلب من الأزهر، مما أدى إلى اتهام «القمني» «بنشر الأفكار التي تشوه سمعة الإسلام» بموجب المادة رقم 198 من القانون الجنائي[71]. تداولت الصحف الإسلامية القضية بشكل مكثف، ووصفت القمني سريعا بالكافر. وعلى الرغم من تبرئته في النهاية من كل الاتهامات (أشــار حكم القاضي إلى بعض المواد بالدستور التي تضمن حرية التعبير) فإنه مثل العشماوي، اضطر إلى العيش تحت تهديد الاغتيال.

واجه حســن حنفي، أستاذ الفلســفة بجامعة القاهرة وأحد المؤيدين البارزين لـ «الإســلام اليساري»، هجمة مماثلة من جبهة علماء الأزهر. متأثرا بمارتن هايدغر وفلاســفة غربيين آخرين، روج حنفي تفسيرا للإسلام يؤكد على العدالة الاجتماعية، كــما أيد أيضا الفكر الحر. واتهمته جماعة الأزهر في العام 1997 بـ «إيذاء الإســلام وإنكار حقائق دينية راســخة». وجهوا انتقاداتهم تحديدا إلى كتابين بعنوان «**التراث والتجديــد**» و«**من العقيدة إلى الثورة**»، حيث ذكرت جبهة علماء الأزهر أن هذين الكتابين قد «ازدريا وســخرا واســتهزآ بكل خاصية من خصائــص دين الأمة»، وأن حنفي قد «اســتخدم محاضراته في إتلاف عقول شــباب الأمة»[72]. كان قد مر على هذين الكتابين خمس سنوات وقتئذ، وهو الذي يدعم التكهنات بأنه جرى تشجيع الجبهة لتوجيه النقد نظرا إلى التعليقات التي أدلى بها حنفي في محاضرة أمام أربعة آلاف طالب وأستاذ جامعي في جامعة الأزهر شهر مارس 1997.

وأخيرا، نشب نزاع حول إعادة إصدار كتاب تم تأليفه في العام 1983 بواسطة مؤلف سوري يُدعى حيدر حيدر بعنوان «**وليمة لأعشاب البحر**». وفي ربيع العام 2000، نشرت

الجريدة الإسلامية «الشعب» نقدا لاذعا عن الكتاب، وذكرت أن النص هو عبارة عن إهانة للإسلام. كما انتقدت وزارة الثقافة لقيامها بإعادة إصدار الكتاب كجزء من سلسلة الكلاسيكيات العربية الحديثة التي كانت تتبناها. وأشار كاتب المقالة إلى مدى صدمته من جراء تشجيع الحكومة المصرية «الإلحاد والكفر العفن»[73]. وسريعا عقب نشر النقد، أصبح موضوعا للخطب النارية وأشعل أحداث شغب بجامعة الأزهر في القاهرة[74]. وتمادت جريدة «الشعب» في وصف القصة ونشرت إدانات لعدد من الرموز الأدبية العلمانية بمن فيهم الطيب صالح[75]. وعلى الرغم من تقرير لجنة المراجعة الذي أشار فيه إلى أن الكتاب هو «عمل أدبي قيم أشاد بالفعل بدور الإسلام»، فإن لجنة الشؤون الدينية في البرلمان المصري طالبت بحرق الكتاب[76]. وكان رد فعل الحكومة هو القبض على العديد من المسؤولين المعاونين من داخل وزارة الثقافة بتهم «التعدي على ديانة سماوية»، وإغلاق الصحيفة التي نشرت المراجعة. كما حظرت الحكومة أيضا الكتاب بعد أن وصفته إحدى اللجان داخل الأزهر بأنه «ابتعاد خطير عن الفهم الديني المقبول وتعدٍّ على ما هو مقدس بالدين، ومن المحتمل أن يتسبب في خلخلة تضامن الأمة»[77].

لم يكن الجدل الكامن في جميع هذه الحالات – ألا وهو حدود التعبير الحر والقدرة على التشكك في دين سماوي – بجديد، كما أشرت في السابق، فقد كان هناك جدل قائم منذ زمن بعيد حول تفسير الإسلام. كان ذلك الجدل من الزاوية التاريخية بين أولئك الذين تبنوا تفسيرا ضيقا للتقليد الإسلامي وأولئك الذين «ينظرون إلى الثقافة العربية الإسلامية على أنها ظاهرة (أكثر) تعقيدا»[78]. إن ما هو جديد – جديد نسبيا – هو انضمام علماء الدين الذين يلقون دعما من الدولة إلى قوى من الإسلاميين غير الأزهريين في الهجوم على آراء الكُتاب العلمانيين والليبراليين. عارض الأزهريون ما يرونه تفسيرات غير تقليدية للإسلام، واستخدموا مناصبهم داخل مؤسسات الدولة لحشد المشاعر الشعبية ضد مثل هذه الهرطقة. ومع ذلك والأكثر إثارة للحيرة هو تورط نظام حكم مبارك في مثل هذه الهجمات. عملت سياسات الدولة، التي صُممت لتشجيع التقوى والامتثال الديني والسكون السياسي، على تطبيع حالات التعصب ضد الآراء البديلة فيما يتعلق بالأمور الدينية[79]. وعن طريق الترويج لمثل هذه السياسات، ساعدت الدولة على إعادة تعريف التشدد الديني داخل الحياة العامة المصرية، ووفرت الأسس لوصم المعارضة الدينية والسياسية على حد سواء[80].

المسيحيون الأقباط ومشكلة حقوق الأقليات

كان لهيمنة الأفكار الإسلامية في الحياة العامة المصرية أيضا تأثير عميق في الأقليات المسيحية في مصر. وعلى الرغم من الالتزامات الرسمية نحو ضمان معاملة متساوية للأقليات الدينية، أدى السعي وراء تهدئة الإسلاميين المحافظين إلى تغاضي المسؤولين في الدولة عن الممارسات التعسفية والتمييزية ضد المسيحيين الأقباط الذين يشكلون أكبر أقلية داخل الدولة(81). وكان هذا التمييز واضحا من خلال عدد من القضايا التي تتراوح من التعداد الرسمي للسكان وحتى الاستبعاد المُمنهج للمسيحيين من المناصب بالسلطة(82). على سبيل المثال، لا يوجد مسيحي شغل منصب المحافظ أو رئيس مجلس مدينة في مصر أو تقلد منصبا وزاريا رفيعا(*). ولا يُمثّل أعضاء المجتمع القبطي أيضا في الوظائف العليا بأجهزة الأمن، ويغيبون بشكل كبير عن المجال الأكاديمي. ولا يوجد ضمن الخمس عشرة جامعة في مصر أي مسيحي قبطي يشغل منصبا إداريا رفيعا - عميد كلية أو رئيس جامعة - وهناك عدد بسيط فقط من المسيحيين يشغلون مناصب في حقل التدريس. وبالمثل، لا يسمح للطلاب المسيحيين بالانضمام إلى جامعة الأزهر على الرغم من تمويلها الحكومي. وباعتبار الأزهر إحدى الجامعات الجليلة في مصر، فإن لهذا النوع من التمييز تبعات على الأمد البعيد تتعلق بمؤشر شغل المناصب المستقبلية في مجالات الطب والقانون والهندسة.

وهناك أشكال أخرى من التمييز تُعد واضحة في أمور الحرية الدينية والزواج. فعلى الرغم من أن المسيحي يجوز له أن يتحول عن ديانته لكي يصبح مسلما فإن المسلمين الذين تحولوا إلى ديانة المسيحية كانوا عرضة للترهيب والتخويف بواسطة المسؤولين المحليين عن تطبيق القانون. وعلى سبيل المثال، يُلقَى القبض عادة على المتحولين عن ديانتهم بتهمة التلاعب في الوثائق الرسمية، وذلك بعد تغيير بطاقات تعريف الهوية لتوضيح الديانة الجديدة. وعلى الرغم من عدم حظر عمليات التحول عن الديانة على وجه التحديد، فإن الدولة لا تعترف بهم أيضا. وبالمثل، يُحظر على المرأة المسلمة الزواج من رجل مسيحي طبقا للقانون، ومع ذلك يجوز للرجل المسلم الزواج من امرأة مسيحية. ولقد كانت هناك بعض التقارير

(*) كان الدكتور بطرس غالي (وهو مسيحي) وزيرا للخارجية أثناء التسعينيات من القرن الماضي، وشغل منير فخري عبد النور (وهو مسيحي أيضا) منصبي وزير التجارة والصناعة ووزير السياحة. [المترجم].

عن اختطاف فتيات أقباط وإجبارهن على التحول إلى دين الإسلام بواسطة رجال مسلمين. وعلى الرغم من عدم وجود تقارير تفيد بمشاركة الحكومة في عمليات الاختطاف، فقد عمدت الشرطة المحلية والمسؤولون في الحكومة إلى ترهيب الأسر المسيحية التي تسعى إلى الأخذ بالثأر، حيث فشلت الحكومة بكل وضوح في «إقرار القانون» في حالات كان فيها عمر الابنة أقل من واحد وعشرين عاما[83]. وأخيرا، حقق استخدام أحد القوانين الذي يرجع إلى العصر العثماني والذي يحظر بناء الكنائس وترميمها من دون موافقة الحكومة، ولكنه على الرغم من ذلك يظل ساريا. وطبقا لما أشار إليه أحد النشطاء الأقباط، «إن الحصول على ترخيص لفتح ملهى ليلي هو أسهل من الحصول على ترخيص لترميم كنيسة»[84].

وعلاوة على ذلك، فإن إضفاء الصبغة الطائفية على نظام الحكم المصري قد أثر بعمق في الحكومة المحلية وقوات الأمن، وذلك لما تقوم به الشرطة المحلية من ترهيب لأفراد المجتمع المسيحي وبطء استجابتهم لأحداث العنف التي تدور بين الطوائف. في الكثير من الحالات، لم تقم الحكومة بالدور الواجب عليها في القبض على أفراد من مجتمع الأغلبية متورطين في أعمال عنف وحالات تعدٍّ ضد الأقليات القبطية. على سبيل المثال، أثناء الهجمات التي شنها الإسلاميون ضد المجتمعات المسيحية في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي، اتخذ المسؤولون بالدولة إجراءات محدودة لحماية مجتمع الأقباط وصوروا بشكل روتيني أعمال التعدي على أنها نتاج للصراعات المحلية، وكان كذلك الوضع في مطلع التسعينيات، عندما كانت تنفَّذ عادة أعمال العنف نفسها بواسطة الجهاديين الإسلاميين. وفضلا عن ذلك، اتخذت الصحافة التي تنظمها الدولة إجراءات بسيطة أثناء التسعينيات لمجابهة الا

بتحويل المسلمين عن ديانتهم أو الاعتداء الجنسي على الأطفال المسلمين. ومن ثَم، ساهمت وسائل الإعلام في مصر على نحو كبير في عملية الانحياز المناهض للأقليات وفي خلق بيئة «منحت مناخا خصبا لأعمال العنف الموجه ضد المسيحيين»[85].

ظلت التفرقة على أساس ديني مصدرا رئيسيا للتوتر في مصر، وذلك كما توضحه لنا حادثة الكُشح في العام 1999. أدت أعمال العنف التي اندلعت في ليلة رأس السنة في العام 1999 داخل مدينة الكُشح الواقعة في جنوب البلاد إلى استمرار

أحداث الشــغب طوال يومين. أثناء هذه الفترة، قام المسلمون بحرق ونهب متاجر الأقباط وقتلوا عشرين مســيحيا. كما قُتل أيضا اثنان من المســلمين. وكانت أعمال العنــف تعبيرا عن توتر طال غليانه بين المســيحيين الأثرياء والمســلمين الأقل ثراء. وعند مقتل اثنين من المسيحيين في العام الذي سبق هذه الأحداث، ألقت الحكومة القبض على ألف قبطي – وعذبت الكثيرين منهم – بناء على اقتناعها بأن المسيحيين هــم من كانوا وراء جريمتــي القتل، وهو الأمر الذي جعل أحد الكيانات الرســمية من داخل الكنيســة الأرثوذكســية يصف ذلك بأنه «إلقاء اللــوم على الضحية»[86]. ووضحت استجابة الحكومة لأعمال العنف التي دارت في العام 1999 – 2000 عدم استعداد مماثلا لطرح القضايا التي تثيرها أعمال العنف. ودانت إجراءات المحاكمة الابتدائية ســتة وتسعين متهما منهم ثمانية وخمسون مسلما وثمانية وثلاثون قبطيا، حيث بُرئ اثنان وتسعون منهم، وأُدين الأربعة الباقون بتهمة ارتكاب جرائم ثانوية فقط. وطبقا لما جاء عن أحد المحللين، «كانت الأحكام خفيفة على نحو متعمد من أجــل تجنب زيادة وطأة الفتنة الطائفية»[87]. ومع ذلك، أدت الأحكام القضائية إلى شعور الكثيرين من المجتمع القبطي بالحنق والغضب الشديد وتشككوا في «انحياز التحقيقــات ومداولات هيئة المحكمــة»[88]. وبالمثل، قضت محاكمة لاحقة بإطلاق سراح الجميع عدا اثنين منهم.

كان وراء الغضب الذي تسببت فيه أحداث الكشح استمرار الشعور بالاضطهاد المســتمد من المفهوم المحدود للهوية القومية والرفض المســتمر للأقليات ووصفهم بـ «الآخرين». وصف فهمي هويــدي، (كاتب وصحافي مرموق)، الوضع حيث قال، «إن مــا حدث لم يكــن كارثة ألحقت بقرية أو بطائفــة، ولكنها كارثة أصابت الأمة بأكملهــا»[89]. وعلى الرغم من رفض الحكومة المصريــة الاعتراف بالمجتمع القبطي على أنه أقلية، بحجة أن الأمة المصرية مصنوعة بأكملها من نسيج عرقي واحد، فإن الحكومة نفســها رفضت السماح بتطبيق معاملة متســاوية لقطاعات السكان من المســيحيين. وسرعان ما اتضح للمجتمع المسيحي أنهم يمثلون مواطنين من الدرجة الثانية وبالتالي فهم ليســوا مصريــين تماما[90]. وعلاوة على ذلــك، فإن الجزء الأكبر من البرامج الإســلامية التي أُذيعت في الماضي من خلال شبكات الإذاعة والتلفزيون المملوكة للدولة إما اســتخفت بالديانة المســيحية أو أكدت فوائد التحول إلى دين

الإســلام[91]. وعلى نحو مماثل، شــوهت الصحف الإســلامية عادة ســمعة الديانة المســيحية والمجتمع القبطي، وهو الأمر الــذي كان متبعا من خلال خُطب صلوات الجمعة داخل المساجد في جميع أنحاء الدولة. ساهمت كل من هذه الاتجاهات في إضفاء مزيد من الصبغة الطائفية على الحياة العامة، وساعدت على زيادة الانسلاخ القبطي، حيث أشار إلى ذلك أحد المحللين قائلا «عليك أن تشعر بالانتماء والاحترام داخل المجتمع، أما هؤلاء (الأقباط) فلا يشعرون بذلك»[92].

تجــددت هذه القضايا مرة أخرى في العــام 2001 عندما نشرت جريدة «النبأ» الأســبوعية، التي تصدر باللغة العربية، قصة مطولة مرفقة بالصور لقسيس متجرد من وظيفته المقدســة وهو يمارس الجنس مع امرأة داخل أحد الأديرة الموقرة. أدى ذلك إلى اندلاع تظاهرة كبيرة من المجتمع القبطي استمرت لعدة أيام داخل مدينة القاهرة. وعلى الرغم من أن نشر المقالة كان الســبب الرئيسي للتظاهرة، فإن هذه التظاهرات غير المسبوقة التي وقعت في الشوارع كانت مستمدة من شعور المجتمع بالاضطهاد المســتمر، حيث عبر المتظاهرون عن إحباط يشعرون به منذ فترة طويلة نتيجة لعدم اســتعداد نظام حكم مبارك لحماية حقوق الأقليات، منتقدين كلا من الحكومة وقيادة الكنيســة. ووصف أحد المتظاهرين المقالة التي نُشرت في الجريدة بأنها «جزء من حملة مستمرة لتشويه سمعة الكنيسة» والمجتمع، في محاولة لربط هذه الواقعة بموضوعات أوســع نطاقا تتعلق بأحداث الكُشح وعدم قدرة المجتمع المســيحي على تحقيق العدالة في هذه القضية[93]. وطبقا لما ورد عن متظاهر آخر، تلك هي تحديدا أنواع الأفعال التي «تضعف من شعورنا بالانتماء لهذه الدولة»[94].

وعلى الرغم من ســعي نظام حكم مبارك إلى تشجيع الحوار بين الأديان وطرق أخرى في محاولــة لتخفيف حدة التوترات بين المجتمعات، فــإن أثر الطائفية التي وضعتهــا الدولة في الهويــة القبطية كان جليا بقدر تأثيرها في الهوية المســلمة. ولم يســاعد في ذلك ميل نظام الحكم إلى مناقشة قضايا المجتمع المسيحي مع الكنيسة القبطية، بدلا من مندوبين عن المجتمع المســيحي لا ينتمون إلى الكنيســة. وفضلا عن ذلك، وبينما كانت هناك مجموعة كبيرة من المســلمين والمسيحيين الذين كانوا عــلى اســتعداد للتوصل إلى حل فيما بينهم، فقد ووجهــوا غالبا بمعارضة من داخل مجتمعاتهم حول بعض القضايا، مثل الحوار بين الطوائف وتأييد الإصلاح. كان ذلك

واضحـا في الانقسـامات الداخلية التي حدثت داخل المجتمـع القبطي حول كيفية الـرد على الدولـة والتوترات الطائفية. يختلف أقباط المهجـر في أغلب الأحيان مع المجموعـات المحلية حول كيفية التوصل إلى حـل لمعظم القضايا التي يثيرها وضع الأقلية. وبالمثل، فقد وضعـت الطائفية التي كانت ترعاها الدولة قيودا على أولئك من داخل المجموعتين ممن يسـعون إلى تشـجيع التسامح الديني والفهم المتبادل. وطبقا لما أشـار إليه أحد النشـطاء الأقباط الذي كان يعمل مع مجموعات مسلمة، «في بعض الأحيان نحتاج إلى حوار من داخل الأديان، فالمشـكلة ليسـت في الحوار المسلم - المسيحي، بل المشكلة في تحفيز كل جانب للتحدث بصوت واحد».

تعزيز النظام الرجعي

كانـت اسـتجابة نظام حكم مبارك لاضطهاد المسـيحيين والتعـدي على حرية الفكر، بالإضافة إلى الجهد الأوسـع نطاقا لتعريف الأخلاق العامة اسـتجابة ساكنة. ونظـرا إلى عدم رغبة نظام الحكم في أن يُنظر إليه على أنه المدافع عن الإلحاد فقد سمح للمحاكم بالفصل في نتائج القضايا الموجهة ضد الكُتاب الليبراليين والعلمانيين، وتدخل فقط في حالات الضرورة القصوى، وكان نظام الحكم أيضا مشـاركا استباقيا في معظم الحالات، كما اتضح في كارثة رواية «وليمة لأعشاب البحر». وبالمثل، اتخذ نظام الحكم إجراءات بسيطة أو لم يتخذ أي إجراء نحو المخاوف الرئيسية للمجتمع القبطي. وعلى الرغم من كونه ملتزما من الزاوية النظرية برؤية شمولية (وعلمانية) للحداثـة، فقـد تنازل نظام حكم مبارك بسـهولة عن الجـدل الرئيسي حول الدين والحياة العامة لعلماء الدين المحافظين. وبما أن أغلبية قطاعات السـكان تتخذ من الإسلام ديانة لها، فلم يرغب نظام الحكم أو وسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة في النظر إليهم على أنهم غير إسلاميين. وفضلا عن ذلك، فقد نظر إلى الترويج للإسلام المحافظ ضمن قطاعات السـكان، وإن كان غير مُسـيس، على أنه السبب في القبول التام لحق الحكومة في تولي الحكم. ويعمل الدين المحافظ - وعلاقة الدعم التبادلي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية - على توفير الدعم الظاهري لسياسة الوضع الراهـن. وبما أنه من الواضح أن هذا التناقض يؤثـر في العلاقات الطائفية والجدال الحر، كانت شـكاوى المسيحيين والمفكرين العلمانيين تُعتبر ثانوية مقارنة بالمخاوف

الاقتصادية والسياسية الرئيسية لنظام الحكم. وطبقا لما أشار إليه أحد المعلقين، لا تلتفت الدولة إلى هذه القضايا مادام الشعب «لا يُقدم على طرح تساؤلات عن البطالة والسلطة»[96].

ومما يدعو إلى السخرية أن المساعي التي اتخذتها الدولة لاحتواء المعارضة الإسلامية في التسعينيات من القرن الماضي كانت فعالة على نحو هائل. فمن أحد الجوانب، نجحت وسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة في إضعاف الثقة تجاه الجهاديين في عيون قطاعات السكان وخلقت صورة للجهاد الإسلامي تتصف بالتعصب والغلظة، وشيء قريب من البلطجة. وصورت أيضا المسلسلات التلفزيونية، التي تلقى قبولا شعبيا، والأفلام السينمائية المجاهدين الشباب على أنهم غير متعلمين ومتلاعب بهم بواسطة قادة يبعثون على السخرية، كان الهدف من هذه الاستراتيجية الإعلامية هو المقارنة بين «المفاهيم الرسمية الصحيحة للإسلام من جانب، وسوء الفهم والتفسير للمتطرفين الإسلاميين غير المتعلمين»[97]. ومن جانب آخر، نجحت قوات الأمن بشكل كبير في استئصال التنظيمات الجهادية. فبحلول العام 1997، بقي عدد ضئيل من جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية مقارنة بحجمهم السابق، حيث كان مصير معظمهم إما الوفاة وإما السجن وإما المنفى. وكان من الواضح أيضا أنه بلجوء الإسلاميين إلى العنف، فقد أسهموا في تقويض مصداقيتهم وقضيتهم.

منح الانتصار الذي حققته الحكومة على المجاهدين الإسلاميين فرصة لنظام الحكم لكي يعالج المصادر الدفينة التي أدت إلى التطرف. وكان هناك في هذا التوقيت نوع من الإجماع في الآراء داخل دوائر السياسة الغربية على مناقشة عملية إصلاح اقتصادي وسياسي محدودة كوسيلة لكسر دائرة القمع والتطرف التي ميزت العقدين الماضيين. حيث يضمن هذا النوع من الإصلاح المتزايد أو «التحرري» (مقارنة بـ«الديموقراطية») منح رعاية لمؤسسات المجتمع المدني والتزام متجدد نحو التنمية الاقتصادية وسيادة القانون[98]. نُظر إلى تحسين الأحوال الدنيوية لقطاعات السكان على أنه شرط أساسي لتحقيق استقرار أكبر داخل الحياة السياسية المصرية. وقد لا يكون الفقر والبطالة المستوطنة داخل الدولة هما من خلق هذا التطرف الديني، ولكن هذه الظروف المعيشية وفرت بالتأكيد بيئة تساعد على ازدهاره. وطبقا لما أشار إليه أنتوني ليك، مستشار الأمن القومي الأمريكي في ذلك الوقت:

> هنـاك بالفعل انقسـام جذري داخل منطقة الشرق الأوسـط مثلها مثل جميـع بقاع العالم. ولكـن ينطلق خط الصدع بين «الحضـارات»..... (ولكن) بين القمع والحكومة المتجاوبة، بين العزلة والانفتاح، بين التوسطية والتطرف. إن عدونـا اللـدود هو القمع والتطرف سـواء كان في شـكل ديني أو علماني، حيث «يتدفق التطـرف» من مصادر معروفة: التحرر من الأوهام، والفشـل في تأمين الاحتياجات الأساسـية، وتلاشي الآمال في المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية. ويولد الاسـتياء واسـع الانتشـار تطرف الكراهية والعنف، وهو تطرف ليس محصورا في منطقة الشرق الأوسط أو العالم الإسلامي فقط[99].

وعلى الرغم من ذلك، فبدلا من التوجه نحو انفتاح سـياسي أكبر، استخدم نظام حكـم مبارك هـذه الفرصة لإعادة تأكيد هيمنته على جميـع مناحي المجال العام، أيديولوجية وسياسـية واقتصادية. وإحدى الخطوات الأولية تضمنت حملة لفرض النظام ضد جماعة الإخوان المسـلمين وعمـلا مدبرا يهدف إلى تلجيم نفوذ الإخوان داخل النقابات المهنية. اسـتلزم ذلك إقـرار العديد من القوانين التي تمنح الحكومة السلطة القانونية للتدخل في الانتخابات النقابية، وتضمن أيضا حملات دورية لإلقاء القبض عـلى أعضاء جماعة الإخوان المسـلمين واعتقالهم. وقامـت الحكومة أيضا بتعديل قوانين الحسـبة التي كانت قد سـمحت للمحامين الإسلاميين برفع دعاوى قانونية تتعلق بالفضيلة الإسلامية. وفي العام 1997، أقرت الدولة قانونا يمنع الجميع عـدا النائب العام بالدولة من إثارة مثل تلك القضايـا، وقد أُتخذ ذلك الإجراء على نحو كبير كرد فعل على قضية أبوزيد، وبهدف إحباط نوايا المحامين الإسـلاميين من خلال منعهم من اللجوء إلى آلية تهدف إلى إثارة هذه القضايا مسـتقبلا. اسـتمرت عمليات اعتقال أعضاء جماعة الإخوان المسـلمين خلال السـنوات القليلة الماضية، على وجه التحديد بعد نجاحهم في الانتخابات البرلمانية في العام 2005.

سـعى نظام الحكم أيضا إلى السـيطرة على العناصر الأكثر رجعية داخل الأزهر في أواخر التسـعينيات من القرن الماضي، مثـل جبهة علماء الأزهر ومجمع البحوث الإسـلامية. كانت البداية في العام 1996، بوفاة جاد الحق، الذي شغل منصب شيخ الأزهر منذ فـترة طويلة. وقام الرئيس مبارك بتعيين مفتي الديار المصرية السـابق الشـيخ محمد سـيد طنطاوي، الذي عُرف بآرائه الأكثر ليبرالية، محله. على سـبيل

المثـال، كان طنطاوي مؤيدا لنظـام الحكم في عدد من الشـؤون التي أثارت جدلا كبيرا، مثل مشـاركة مصر في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في العام 1995، وقضية فوائد البنوك، وختان الإناث، وارتداء الحجاب، عارض جاد الحق الحكومة في معظم هذه القضايا ووصل الأمر إلى انضمامه إلى جماعة الإخوان المسـلمين في معارضتهم لمؤتمـر السـكان في العام 1995[100]. أشـعل الصراع خلافا مؤسسـيا حول من يملك صلاحية الحكم، هل هي دار الإفتاء المصرية (التي يرأسها مفتي الديار المصرية) أم معهد الدراسات الإسـلامية الذي كان يرأسه شيخ الأزهر. وبوفاة جاد الحق وتعيين طنطاوي شـيخا للأزهر في محله، افترض الكثيرون انتهاء الجدل، بما أن المعتدلين قد تولوا السلطة داخل كلتا المؤسستين.

ويجوز القول إن طنطاوي كان أكثر تماشـيا، ولكن لم يسهم ذلك في تغيير الأزهر بشـكل بارز. ولكي نكون منصفين، عمل طنطاوي بالفعل على تقييد العناصر الأكثر تطرفـا من علماء الديـن، وكان له آراء أكثر تقدمية في العديد مـن القضايا مقارنة بمن سـبقه، حيث دان، على سبيل المثال، هجمات الحادي عشر من سبتمبر وعارض ختـان الإناث، وسـاند موقف الحكومة فيـما يتعلق بفوائد البنـوك، وفيما يختص بوضع الانتحاريين الفلسـطينيين (الذين دانهـم طنطاوي بينما اعتبرتها جبهة علماء الأزهر «عمليات استشـهادية»). كما تمكن أيضا من الانتصار في العديد من المعارك ضـد علماء الدين الأكثر تطرفـا، وكان له دور فعال في حل جبهـة علماء الأزهر في العام 1998. وعلى الرغم من ذلك، لم يتغير الكثير فعليا داخل المؤسسـة[101]. يرجع ذلك جزئيا إلى المشـكلات التي واجهت طنطاوي في كسـب السـيطرة على العديد من المؤسسـات. وطبقا لما ورد عـن أحد المحللين، «هناك أكثر مـن أزهر»[102]، بما في ذلك المسـجد والكليات المختلفة ومكتب رئيس الجامعة والمؤسسـات المستقلة مـن ضمن أجزاء أخرى من المؤسسـة الكبرى. وفضلا عن ذلـك، ظل أعضاء الأزهر من الموظفين العاديين متمسـكين بتعاطفهم مع الرؤية الإسـلامية للمجتمع، وبقي البرنامج التعليمي لجامعة الأزهر متأثرا بالتفسير السلفي للإسلام.

ولكن الهيمنة المستمرة للرؤية الإسلامية داخل الأزهر ترجع أيضا إلى السياسات والإجراءات التي اتخذها طنطاوي نفسه، حيث قام، على شاكلة من سبقه، بحراسة الدور المؤسسي للأزهر كمفسر استبدادي للإسلام، وظل مواليا لرؤية للمجتمع تتصف

بالارتباط المتسق ما بين الدين والسلطة السياسية. وكانت هذه المواقف، المتسقة مع الاتجاه الإسلامي للحكم السياسي، واضحة في استجابة طنطاوي للمؤتمر المعني بالإصلاح الديني والسياسي في مصر، الذي انعقد في العام 2004. دعا المشاركون في المؤتمر إلى تحقيق مزيد من الحرية في كلا المجالين السياسي والديني، وطالبوا على وجه التحديد بمنح الحق في الاجتهاد (التفسير الديني). وفي لقاء مع إحدى الصحف الكويتية، عقب طنطاوي على أن أولئك ممن شاركوا في المؤتمر «لديهم تأثير هدام على المجتمع المصري وينبغي إيقافهم عند حدهم ومحاكمتهم»[103]، وبالمثل، عند سؤاله عن الاجتهاد اتخذ طنطاوي موقفا متشددا يسمح بالتفسير ما دام متسقا مع العلوم المتفق عليها - وهو موقف غريب إن لم يكن تناقضا صريحا للمعارضة الدينية. كان طنطاوي أحد من أسهموا في نقد كتاب «وليمة لأعشاب البحر» واصفا إياه بالتجديف. وباختصار، ومثل العناصر الأخرى داخل الأزهر، ظل الشيخ أحد أركان النظام السياسي المحدود الذي اتخذ دوره لكي يكون «مدافعا عن الحقوق والفضائل، والرد عن كل من تسول له نفسه التطاول على الإسلام»[104].

توضح هذه المواقف الاتجاه الذي سلكه نظام حكم مبارك نحو الدين منذ العام 2000. حيث نتج عن عدم قدرة (أو عدم استعداد) نظام الحكم لاتخاذ موقف متماسك نحو الدين والعلمانية السماح بغرس رؤية للإسلام متأثرة بالمملكة العربية السعودية داخل الحياة المصرية. وعلاوة على ذلك، تعهدت الحكومة على نحو متزايد بالقيام بدور تطبيق التشدد الإسلامي. بذلك، استخدم نظام الحكم المؤسسات التي لا حصر لها، والتي تعمل تحت سيطرة الدولة - المساجد والجامعات ووسائل الإعلام وأجهزة الأمن - للترويج لشكل غير مُسيس، وإنما رجعي، للإسلام كما استمر النظام أيضا في تجاهل شكاوى المسيحيين الأقباط والمفكرين العلمانيين والمرأة والأقليات الأخرى. وفضلا عن ذلك، اضطهدت الحكومة الأفراد والمجموعات الذين وجِهت إليهم تهمة إهانة الدين أو غير ذلك من الذين يصرحون بآراء مبتدعة عن الإسلام[105]. ولهذا السبب، استُخدمت المحاكم الأمنية للنظر في القضايا التي تتضمن الحرية الدينية، وأخذ وكلاء النيابة في ملاحقة المسلمين الليبراليين والمفكرين العلمانيين على حد سواء. وهناك إحدى الجماعات الليبرالية، ويُطلق عليها «القرآنيون»، يعتمد تفسيرهم للإسلام على القرآن الكريم وحده من دون النظر إلى

السـنة النبوية. وصف أعضاء هذه الجماعة بالإلحاد (من قبل الشيخ طنطاوي من بين آخرين) وألقي القبض عليهم. وبالمثل رفع نظام الحكم بعض الدعاوى القضائية التي تتعلق بالسـلوك الاجتماعي غير التقليدي مثل سلوك المثليين، كما رفض النظام الاعـتراف بالعقيدة البهائية وأنكر الصفة القانونية لمن ينتمي إلى هذا الدين. وصل الأمر إلى إلقاء ضباط الشرطة المتحمسـين القبض على الأفراد الذين كانوا يأكلون أو يشربون جهرا أو تغريمهم أثناء فترة الصيام في شهر رمضان[106].

عكَس الاضطهاد الموجه إلى المعارضة الدينية والترويج للتجانس الديني الموقف الإسـلامي الذي يلزم نظام الحكم بفرض المعتقدات والممارسـات الدينية، ويعكس ذلك أوجه الجدل المتعلقة بالإسـلاميين الوسـطيين الذين ينظرون إلى توجه الدولة نحو تطبيق الشريعة الإسلامية على أنه أمر ضروري للحفاظ على الأمة الإسلامية[107]. وعلى سـبيل المثال، على الرغم من رفض الدولة طرح قضايا قانون الحسبة بواسطة المحامين الإسـلاميين، فمما يدعو إلى السخرية هو تكليف نظام الحكم نفسه للقيام بهـذا الدور. وتنفيذا لمقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أقحمت الحكومة نفسها في مجال ممارسة الدين - والضمير - واستخدمت بشكل نشط آليات الدولة الإلزامية لخلق إسـلام أكثر رجعية وتوحيدا. وباختصار، حافظت الدولة لنفسها على سـيطرة احتكارية على شـؤون الدين والعقيدة، وبفعلها ذلك فقد «أرسلت رسالة واضحة على نحو متكرر بأن الدين ليس شأنا خاصا، وأنه لن يُتَهاون مع أي انحراف عن الدين القويم»[108].

هناك خاصية ثانية ميزت مرحلة ما بعد النشـاط الجهادي وارتبطت بتشـجيع الدولة للتشـدد الإسلامي المحدود: استئصال التحرر السياسي من المجال العام. ففي أعقاب عملية اغتيال السادات، أُعلنت حالة الطوارئ. سمح قانون الطوارئ بتعطيل حقوق الأفراد والاعتقال من دون توجيه أي اتهام وتعليق الحريات الصحافية وقيود أخرى فُرضت على الحرية السياسـية. أسـهم ذلك القانون أيضـا في خلق منظومة محاكـم منفصلة: محاكم مدنية للنظر في القضايـا العادية، ومنظومة محاكم أمنية للقضايا الحساسة من الناحية السياسية. وظلت حالة الطوارئ سارية المفعول حتى عقـب انتهاء أعمال العنف الجهادي. وعلاوة عـلى ذلك، في العام 2007، قنن نظام حكـم مبـارك العديد من هذه البنود داخل الدسـتور المصري، تـداركا للحاجة إلى

تجديد حالة الطوارئ كل ثلاث سنوات. وعلى الرغم من أن القيود التي فرضت على حرية الفرد كانت عـلى نحو ظاهري بمنزلة رد فعل لتحدي التطرف الجهادي، فقد اسـتخدمت تدابير الطوارئ ضد جميع أشـكال المعارضة، دينية كانت أو علمانية. على سـبيل المثال، بمجرد إحكام السيطرة على الجهاديين، شرعت الحكومة المصرية في توسـيع قمعها ليصل إلى جماعـات أخرى تضمنت مفكرين علمانيين ونشـطاء ديموقراطيـين وأعضاء آخرين من الوسـطيين. وكان إلقاء القبض على سـعد الدين إبراهيم، أحد النشـطاء البارزين في مجال الديموقراطية بمصر، في العام 2000 ومرة أخرى في العام 2002، والزج به داخل السجن إحدى دلالات هذا التوجه. ومن خلال دعوتـه إلى إجراء انتخابات نزيهة وعادلة وتشـكيل حكومـة تمثل جميع الأطياف عـلى نحو حقيقي، منح إبراهيم رؤية بديلة للمجتمع المصري لم تكن إما إسـلامية أو اسـتبدادية، وبالتالي سعت وسـائل الإعلام التي تدار بواسطة الدولة إلى تلويث سمعته من خلال تصويره كأداة للغرب. وفضلا عن ذلك وبإلقاء القبض على إبراهيم واتهامه بقبول أموال من الخارج من دون الموافقة المسبقة من الحكومة، أراد نظام الحكم إيصال رسـالة واضحة إلى مجتمع حقوق الإنسان والجمعيات الأهلية داخل مـصر. وإذا كان من الممكن إزاحة فرد له اتصـالات بكل من نظام الحكم والغرب، فلم يكن أحد في أمان.

إن الهدف من وراء مثل هذه الهجمات هو القضاء على أي بديل لهيمنة الدولة على المجال العام. وعن طريق تشويه سمعة المفكرين العلمانيين وتهميش المعتدلين الدينيين مثل أعضاءِ حزب الوسط - فرع معتدل من جماعة الإخوان المسلمين - أو القرآنيـين، فقد تمكن نظام حكم مبارك من تصوير نفسـه عـلى أنه البديل الأوحد للتطرف الإسـلامي. ومن هذا المنطلق خلقت الحكومة المصرية شعورا خاطئا لدى الغـرب (تحديدا وسـط الحكومات الغربية) بأنه يوجد خيـاران فقط داخل مصر: إما اسـتبداد الإسـلاميين، أو الحكم المسـتمر للدولة العلمانية المصرية. وباختصار، اسـتخدمت الدولة الخوف من الأصولية الإسلامية واستمرت في استخدامه من أجل عرقلة التطور الديموقراطي والتصدي لدعوات الإصلاح الحقيقي واسـتئصال الوسط الليـبرالي، كما اسـتخدمت الدولة الفـوضى التي حلت بالعراق عقـب العام 2003 كتحذيـر لجمهور الناخبين المحليين من جراء الخطر الذي ينجم عن ضعف الدولة.

أســهم التلويح بمثل تلك التحذيرات داخل الدولة وخارجها في السماح لنظام حكم مبــارك بأن يكون لديه مطلق الحرية في تعزيز نظام ســياسي رجعي. وبالطبع، فإن من ســخرية القدر أن يستخدم خطر الإســلام الرجعي الذي انتشر في المجال العام كمبرر لاســتبعاد الدولة المستمر للشــعب المصري والنماذج الشرعية للمعارضة من العملية السياسية.

الخلاصة

استمرت حكومة مبارك، على نهج نظام حكم «السادات» الذي سبقها، في استخدام الديــن والقومية لغرس قبول تام لســلطة الدولة حيث أســهم ذلك في إضفاء الصبغة الإســلامية على المجال العــام، وإضفاء الصبغة الطائفية على السياســة المصرية. خلق ذلك أيضا بيئة سياسية اضطُهد فيها المسيحيون الأقباط والمفكرون العلمانيون وأولئك ممــن كانت لديهم آراء دينية معارضة بانتظــام وبتورط من الدولة في أغلب الأحيان. كما أســهم ذلك أيضا في تشــكيل المفاهيم الشــعبية بخصوص دور المرأة في المجتمع. ويعتــبر هذا الوضع انتهــاكا لمزاعم حكومة مبارك بدعمها لرؤيــة من الحداثة تُعرف بالتســامح والتعددية والتنمية الاقتصادية. إن الترويج الناجح لمجتمع تعددي ومنفتح يســتلزم على الأقل بعض الاستقلالية للنشــطاء في الحقل الاجتماعي وتأكيدا أكبر على ســيادة القانــون، وحكومة تكون عرضة للمحاســبة. كما يتطلب أيضــا قبول المنطق النقدي بدلا من الطاعة السلبية للسلطة. ولاتزال الدولة ملتزمة بحزمة من السياسات تعــوق على نحو كبــير تحقيق كل من هــذه الأهداف، حيث تحتفــظ بهيمنتها على الشؤون السياسية، وتروج على نحو نشط تفسيرا للتقليد الديني يعرقل الفكر والإبداع المســتقل. وفضــلا عن ذلك، فإن الرؤيــة الطائفية التي نظرت الدولــة من خلالها إلى المجتمع - وتصويرها للعقيدة الدينية الرجعية على أنها أكثر أصالة من الزاوية الثقافية - قد أثرت في المجتمع المصري بشــكل كبير. وعن طريق الترويج للدين المحافظ داخل الحياة العامة، فقد ســاعدت الدولة الحديثة في خلق مجتمع يتسم بالتقوى على نحو متزايد – ومنقسم طائفيا – على مدار الأعوام الثلاثين الماضية[109].

وباستخدام الإسلام لاســتئصال اليسار - ثم لمجابهة الجهاديين فيما بعد - قوض نظام حكم السادات ومبارك القاعدة الفكرية لإسلام عصري ليبرالي. كما أسهما أيضا في

تشويه فكرة قابلية الدين للتفسير. كان أبرز الضحايا من جراء المعارك الأيديولوجية التي وقعت خلال الثلاثين عاما الماضية هو المفهوم المتعلق بمصر كمجتمع تعددي، حيث وُصِم الحق في الاختلاف سواء فكريا أو سياسيا، وكان في أغلب الأحيان يتساوى مع الهرطقة أو الخيانة. وإضافة إلى ذلك، فقد أدى الفشل في غرس قاعدة شمولية للهوية القومية وثقافة سياسية يسودها التسامح والحلول الوسطى إلى وقوع الانقسامات داخل المجتمع ونشوب التوترات الاجتماعية المستمرة، كما أسهم ذلك أيضا في إضعاف متطلبات التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ولقد أُلقِي الضوء على هذه القضايا داخل تقارير التنمية البشرية العربية التابعة لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP لعام 2002، والذي ناقش أوجه العجز الرئيسية الثلاثة داخل المجتمع العربي: الحرية السياسية وحقوق المرأة وخلق مجتمع على قدر كاف من المعرفة[110]. وكان ترويج الدولة للإسلام المحافظ وسعيها وراء احتكار المجال العام عاملين مهمين أسهما في تقويض تطور الدولة في هذه النواحي. باختصار، أفسدت العلاقة المتسقة ما بين الدين والدولة المتطلبات الرئيسية للمجتمع المنفتح، واستبعدت قطاعات كبيرة من السكان خارج الحياة العامة. وأدى هذا إلى وصول أحد المعلقين إلى نهاية منطقية، وهي أنه في مصر «يُغطى الإسلام المحافظ بالتسلطية السياسية؛ وهو تحالف سافر ينتج عنه إحباط عزيمة الشعب»[111].

4

صعود العلمانية الهندية وسقوطها

«من المفارقة أن تكون نهاية الرؤية العلمانية تحت حكـم أنديرا، التي ناضل أبوها لإرسائها، وأن يبدأ بذلك عصر جديد من السياسة الطائفية»

المؤلف

ميّـز الظهـور المجدد للقومية الهندوسـية السياسـة الهندية في أثناء فترة التسعينيات من القـرن المـاضي. وعلى الرغم مـن وجود جذور للأفكار والتنظيـمات ذات العلاقة بهذا التوجه في مطلـع القرن العشرين، فقد كانت مهمشـة سياسـيا طـوال معظـم الفـترة التـي أعقبت الاستقلال. وحتى في أثناء حقبة الثمانينيات، كان الحزب السياسي الذي مثّل القومية الهندوسية، حزب «بهاراتيـا جاناتـا» (BJP)، ثانويا وقادرا على الحصول على مقعدين فقط في الانتخابات البرلمانيـة التـي أجريت في العـام 1984. ومع ذلك، فبحلول العـام 1991 كان حزب «بهاراتيا جاناتا» ثاني أكبر حزب في الدولة، وبحلول العام 1998 كان عـلى قمـة الائتـلاف الحاكم. ولعل الأكـثر أهميـة هـو أن الأيديولوجيـة القومية الهندوسـية أو «**هندوتفـا**» أصبحت جزءا من

الاتجـاه الأيديولوجي السـائد. كان مثل ذلك التغيير الهائـل لمجريات الأمور مثيرا للحيرة. ما الذي حدث في تلك السـنوات ليسـمح بإعادة ظهـور حزمة من الأفكار والتنظيمات التي لم تنجح في تحقيق أي نفوذ وسط قطاعات السكان الهندية طوال أعوام؟ وكيف يمكن تفسير الانبعاث الهائل للسياسة الدينية في الهند؟

يمكن تفسير الصعود المندفع للقومية الهندوسية وإضفاء الصبغة الطائفية على السياسـة الدينية على نحو كبير من خلال السـلوك المتغير لزعماء الدولة نحو المُثل العلمانية التي ظهرت في فترة رئاسـة نهرو[1]. روجت الحكومة الهندية بزعامة أول رئيس وزراء لها، جواهر لال نهرو، لرؤية علمانية للحداثة في السنوات التي أعقبت الاستقلال مباشرة. كان دعم الحكومة للأعراف والهويات العلمانية مبنيا على اعتقاد بضرورة الفهم الشـمولي للأمة لمصلحة دمج الجماعات العرقيـة والدينية المتنوعة في الهند بهدف تكوين إطار عمل سـياسي مشترك. ولذلك أُدخلت الرؤية العلمانية للقومية ضمن أول دسـتور يكتب في الهند. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الالتزام بنظام اجتماعي غير طائفي لم يكن متفقا عليه بوجه عام، حيث من كانوا يميلون إلى تعريـف الهوية القومية من منظور ديني حتى داخل حزب المؤتمر الوطني الحاكم. وقد عكس هذا رغبة بعض الوطنيين الهندوس بإقامة ما يُعرف «بـالهندو راشـترا»، (نظام سياسي تسـيطر عليه الهندوسية أو دولة هندوسية) ووضع سلطة الدولة في أيدي الأغلبية الهندوسية على نحو حصري.

ظـل الصراع من أجل تعريف الأمة بمنزلة خاصية محورية للسياسـة الهندية على مدار العقود السـتة الماضية. وما نحن بصدد مناقشته هو ما إذا كان تعريف المجتمـع القومي يتـم على نحو شـمولي - حيث تمتد عضويتـه لجميع طبقات المجتمـع - أو اقتصـار العضوية الكاملـة على أولئك ممن ينتمـون إلى الجماعة المسـيطرة. وبمعنى آخـر، هل ينبغي أن تعـرّف الأمة على طـول خطوط دينية أم علمانيـة؟ لقـد كانت لدى نهـرو ومؤيديه بعض المخاوف مـن جراء الخلاف والانقسـام الذي يمكن حدوثه نتيجة تهميش قطاعات السـكان من الأقليات. وفي أثناء الفترة التي أعقبت الانقسـام والتي شـهدت انفصال باكسـتان عن الهند في العام 1947، أُحبطت مسـاعي تسييس الدين، تحديدا أي شكل قد يكون له تأثير في إشـعال نيران العنف الطائفي. وبالتالي نظمـت القيادات الأوائل لحزب المؤتمر

الوطنـي حملات مناهضة للمحاولات المراد منها إرسـاء وضع تفضيلي للأغلبية أو ربـط الوضع المدني بالهوية الدينية. ومع ذلك، تلاشى ذلك الالتزام بنظام اجتماعي شـمولي بوفاة نهرو في العام 1964، خصوصا بعد فترة إعلان حالة الطوارئ (1975 - 1977). وتخلى زعماء حزب المؤتمر الوطني في أثناء هذا العصر السابق عن رؤية نهرو العلمانية وسـعوا إلى اسـتقطاب خطاب ورموز القومية الهندوسية لمصلحة أغراضهم الشخصية. وعلى عكس النهج الذي انتهجه نهرو، انجذبت أنديرا غاندي وولدها راجيف - ابنة نهرو وحفيده - إلى المشـاعر الدينية للأغلبية العظمى من قطاعات السكان، وصورت حزب المؤتمر الوطني على أنه المدافع الأوحد الحقيقي والقادر عن الأمة الهندوسية.

على الرغم من أن تبني قيادة حزب المؤتمر الوطني سياسـة دينية عصرية كان مدفوعـا باعتبارات انتخابيـة، فقد عكس أيضا تحولا جوهريـا، حيث تنازل زعماء حزب المؤتمر الوطني أيضا عن التزاماتهم السابقة نحو العدالة الاجتماعية والأقليات والفقـراء، وذلك جنبا إلى جنب مع تخليهم عـن الرؤية العلمانية للقومية الهندية. وباختصار، كانت السياسـة الدينية التي اتسـم بها عصر أنديرا وراجيف جزءا من إسـتراتيجية جديدة تهدف إلى حشـد الدعم على طول خطوط طائفية، لا طبقية. وعـلى الرغم مـن نجاح حزب المؤتمـر الوطنـي في تنفيذ هذه الإسـتراتيجية التي اعتمـدت على الأغلبية على المدى القصير - مثل الأغلبية الانتخابية السـاحقة التي حققها الحزب في العام 1984 - فقد كانت لها تبعات وخيمة في السـنوات التالية. وعـن طريق الإطاحة بالإجماع في الآراء الذي شـهده عصر نهرو، تمكن زعماء حزب المؤتمر الوطني من استئصال جذور الأعراف العلمانية التي تحكمت في الحياة العامة الهندية خلال معظم العصر الذي أعقب الاسـتقلال، وأسـهم ذلك على نحو كبير في إضفـاء الصبغة الطائفية على الحكومات المحلية وقوات الشرطة، وأدى إلى زيادة في العنف الطائفي. كما أودى أيضا بحياة أنديرا، وأفقد حزب المؤتمر الوطني سيطرته. وباسـتحضار الطائفية الهندوسـية، أسـهم حزب المؤتمر الوطني في منح المؤسسات المرتبطـة بهذه الأيديولوجية مصداقية كانوا قد افتقدوها تاريخيا. ومن ثَم سـاعد الحـزب على تطبيع ما قد نُظر إليه فيما قبل على أنـه أيديولوجية طائفية وفاقدة للمصداقية ومهد الطريق لصعود حزب «بهاراتيا جاناتا»[2].

السياق التاريخي

تمتد جذور السياسة الهندية إلى حركات الإصلاح الديني أواخر القرن التاسع عشر. وكما حدث في الشرق الأوسط، كان هناك جهد جاد من الشعوب المستعمرة لإعادة تقييم تقاليدهم الدينية كجزء من محاولة لفهم الحكم الاستعماري البريطاني والتعامل معه. تبع عملية إعادة التقييم هذه عدد متنوع من ردود الأفعال. بالنسبة إلى البعض تعلقت القضايا المحورية بالركود الثقافي داخل المنطقة والحاجة إلى تكييف التقليد الديني - سواء كان إسلاميا أو هندوسيا - لمجابهة تحدي الحداثة. وبالنسبة إلى أولئك الإصلاحيين الليبراليين و«العصريين»، فقد سيطرت الخرافات على الدين وأسهمت في إجازة نظام اجتماعي مختل اتصف بالتمييز الطبقي والجنسي. إن ما كان مطلوبا آنذاك هو الاحتفاظ بالعناصر الإيجابية للدين وفي الوقت نفسه التخلص من التراكمات التي شوهته. ومع ذلك، أبدى آخرون اهتماما أقل بتوافق الدين مع أعراف التنوير مقارنة باهتمامهم بالحفاظ على مركزية الدين داخل الحياة العامة. ومن هذا المنطلق، كان الدين محوريا بالنسبة إلى الهوية الثقافية وجديرا بالحفاظ عليه في أي شكل. والمفارقة أن الجماعتين نظرتا إلى الإصلاح الديني (والصحوة) على أنه وسيلة ضرورية لتنشيط المجتمع السياسي ومواجهة الغرب[3]. وبالتالي، انتشرت حركات الإصلاح الديني داخل الهند أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كما حدث في مصر وفي أماكن أخرى.

كان لمؤيدي الإصلاح الليبرالي والعصري داخل المجتمعين المسلم والهندوسي وجود واضح. وبفضل تأثرهم بالمُثل الواردة من التنوير الأوروبي، بدا نشطاء الدين الأوائل متحضرين في التوجه وعقلانيين، وفي بعض الأحيان، مؤيدين للشمولية الدينية. كما رددوا أيضا على نحو شائع أفكار محمد عبده وجمال الدين الأفغاني. كانت حركة الإصلاح الديني بالنسبة إلى معظم النشطاء الهنود جزءا من إصلاح اجتماعي واسع النطاق؛ حيث آمنوا بأن تحسين الأحوال المعيشية في المجتمع يرجح على التمسك الأعمى بالتقليد. كان هذا مرتبطا على وجه التحديد بالتعامل مع بعض القضايا مثل زواج الأطفال ومعاملة المرأة والقهر الموجه إلى الطبقة الدنيا. وعلى سبيل المثال، وضع معظم الإصلاحيين الهندوس تأكيدا راسخا على تحرير الفرد والمجتمع من آثار الخرافات ورجال الدين المجردين من الضمير والقبول الواهن للتقاليد. كان حزب

المؤتمر الوطني الهندي، وهو تنظيم سياسي تأسس في العام 1885 وتزعم فيما بعد حركة الاستقلال، متأثرا بهذه التوجهات، حيث تكونت قيادته الأولى من أفراد - مسلمين وهندوس - متعاطفين مع أهداف الإصلاح الليبرالي. وعلى الرغم من تبني القيادة الوطنية لدرجة من الشمولية الدينية، مال الأعضاء العاديون نحو التحدث بلغة الطائفية الهندوسية.

عكست حالات التوتر داخل حزب المؤتمر الوطني الهندي انقسامات أكثر عمقا داخل المجتمع الهندي. رفض معظم الزعماء التقليديين، الهندوس منهم والمسلمين، المواقف الليبرالية بشأن الإصلاح الديني وأظهروا عداء لرؤية الحداثة المصاحبة للنفوذ البريطاني. كانت رؤيتهم للإحياء الديني هي الحفاظ على النماذج الحالية من الحياة الاجتماعية وليس الإطاحة بها. كما نظروا أيضا إلى الدين باعتباره أداة لتوطيد التضامن الطائفي ورفضوا شمولية الإصلاحيين الليبراليين. وفي السياق الهندوسي أرادت مثل هذه الجماعات إحياء عصر ذهبي من الهيمنة الهندوسية عن طريق العودة إلى ما كانوا يعتبرونه قيما دينية تقليدية. وقد سعى هذا التفسير للإصلاح إلى توحيد الفكر والممارسة الهندوسية، وهي مهمة صعبة في ظل غياب أي مؤسسة دينية أو اتفاق على القضايا المذهبية. وبصورة مماثلة، واجه التأثير البريطاني في مجالات الإصلاح التعليمي والثقافي معارضة واضحة لدى المجتمعات الإسلامية. وقد أدرك المجددون الإسلاميون الرجعيون (أو المحافظون)، على نهج أقرانهم في منطقة الشرق الأوسط، فقدان السلطة السياسية واستيلاء البريطانيين باعتباره انعكاسا لفشل المجتمع في العيش طبقا للتعاليم الإسلامية الصحيحة[4]. واستوجب الإصلاح الذي أيدوه تحرير الممارسات الإسلامية من التأثيرات الهندوسية المحلية ورفضوا العديد من أوجه التكيف مع الأفكار الغربية التي وضعها الإسلاميون المحدثون.

على الرغم من أن هذه الجماعات مثلت على نحو ظاهري عودة إلى التقليد أو الدفاع عنه، فإن ما كان يحدث في الحقيقة هو إقامة أيديولوجيات على أسس شديدة الانتقائية من التقاليد الدينية الأقدم[5]. وقد رجع ذلك على نحو كبير إلى طبيعة البيئة السياسية. فتحت الحكم الاستعماري البريطاني، كان يجري تداول السلطة والاعتراف السياسي بناء على الاهتمامات المنظمة لمن كان في إمكانه تمثيل أحد المجتمعات (أو على الأقل ادعاء تمثيله) بمصداقية. أسهم ذلك في حدوث

التنافس من داخل المجتمعات بـين الليبراليين «الحداثيين» والرجعيين «المجددين» حـول الأحقيـة في تمثيل المجتمع. وصاحب هذا الصراع السـياسي جدل ديني حول كيفية تفسـير التقليد المشترك. إن حدوث هذا التنافس في سياق المجال الاستعماري العام سـاعد على شرح الخاصية الأيديولوجية - والحديثة - للنشـاط الديني. كما وضح أيضا القابلية للتعبير عن أوجه الجدل المشـار إليها من منظور وطني. وبغض النظر عما إذا كانوا يؤيدون إصلاحا ليبراليا أو سـعوا إلى تحقيق نماذج تقليدية من النظام الاجتماعي، فقد تشابهت اللغة والتنظيم لأولئك النشطاء المختلفين على نحو لافـت للنظر. وفضلا على ذلك، كان اعتراف المسـؤولين بالحكومة ضروريا من أجل شرعيـة إحدى الجماعات أو غيرهـا، وبالتالي شرعية أحد تفسـيرات التقليد مقارنة بتفسـير آخر. ولسـوء الطالع، اتجه صانعو السياسـات البريطانية آنذاك إلى النظر إلى كل جماعـة دينيـة على أنها دولـة منفصلة، وافترضوا وجـود مصالح لدى تلك المجتمعات «تختلف عن بقية قطاعات السكان وتتعارض معها»[6].

نشأة القومية الدينية

بدأت المسـاعي لتنظيم وإصلاح المجتمعات المتنوعة أواخر القرن التاسع عشر، لكن النماذج المتطرفة للطائفية الدينية لم تصبح متأصلة في السياسـة الهندية إلا في العشرينيات من القرن الماضي. ومرة أخرى، أقصد بالطائفية المعتقد المتعلق بوجود مصالح اقتصادية وسياسية مشتركة لدى أعضاء أحد المجتمعات الثقافية أو الدينية، وأن تحقيـق تلك المصالح يتأتى بالضرورة على حسـاب مجتمعات أخرى مماثلة في التعريـف[7]. إن ما ميـز المرحلة الفاصلة هو التقلب ما بـين التعاون والتنافس ما بين (وداخل) المجتمعات المختلفة. وكان هناك أيضا كم هائل من التنوع. أسـهمت الاختلافات في نظام الطوائف الاجتماعيـة والطبقات الاجتماعية والأقاليم واللغات في إحداث انقسـام بين أتباع كل من الإسـلام والهندوسـية وصعب النظر إلى هذه الجماعات على أنها مجتمعات حقيقية لها مصالح واهتمامات مشـتركة. وفضلا على ذلك، وفي الوقت الذي أظهر فيه كثير من المسلمين والهندوس اعتراضهم على الحكم البريطاني للهند، كان هناك من يؤيده. استغل الحكام المستعمرون هذه الاختلافات وكثـيرا ما دخلوا في تحالفات مع النخب من مالكي الأراضي الزراعية وجباة الضرائب

والأمراء وزعماء الأقليات بهدف إضعاف حزب المؤتمر الوطني الهندي. وقد شجعت الحكومة البريطانية أيضا على إضفاء الصبغة الطائفية على المجتمع الهندي كوسيلة للحفاظ على حكمها. ومن خلال تنفيذ سياســات «فرق تسُد»، نجح البريطانيون في تمكين التنظيمات الطائفية على حساب الإصلاحيين الليبراليين.

مثلت تجزئة إقليم البنغال على يد البريطانيين في العام 1905 إحدى المحاولات لتعزيز الاختلافات الدينية. أدى هذا الإجراء إلى تقسيم إقليم البنغال - أكثر المناطق المكتظة بالسكان في الهند آنذاك ومعقل الحركة الوطنية - إلى حكومتين إقليميتين. كان الهدف من وراء ذلك هو إضعاف نفوذ حزب المؤتمر عن طريق تقســيم سكان إقليم البنغال إلى نصفين. كما كان يهدف أيضا إلى تشــجيع الطائفية المســلمة من خلال إقامة أغلبية مســلمة شرق إقليم البنغــال ترى مصلحتها في الحكم البريطاني. وبالمثــل، قدم قانون حكومة الهند للعــام 1909 والمعروف بإصلاحات مورلي مينتو Morley-Minto مفهــوم جمهور الناخبين المنفصل. منح هذا القانون الهنود فرصة للمشــاركة في الحكومة الاســتعمارية، لكنه فعل ذلك من خــلال التمثيل الطائفي بتوفــير مقاعــد منفصلة للدوائر الانتخابية المســلمة (التي يمكــن أن يصوت عليها المســلمون فقط)، وبالتالي فقد منح وضعا قانونيا للهوية الإســلامية المنفصلة. كما نجح أيضا في تمكين الجماعات المســلمة التي لها أتباع محدودون داخل مجتمعاتهم من تقديم المطالبات نيابة عن السواد الأعظم من المسلمين[8].

أســهمت إصلاحات مونتاغــو تشيلمســفورد Montagu-Chelmsford للعام 1919 في توسيع هذه المنظومة من التمثيل الطائفي، حيث أدى التشريع إلى زيادة جمهــور الناخبين ووســع من مجال المجالــس الإقليمية، ومنح نوعــا من الحكومة الذاتية على المســتوى المحلي، وعلى الرغم من ذلك أدت إلى توســيع فكرة جمهور الناخبين المنفصلين لكي تشــمل الســيخ والمســيحيين والهندوس من الطبقة الدنيا. وعلى الرغم من البيانات الرســمية في هذا الشــأن، طُرحت هذه الإصلاحات لتأكيد الانقســامات داخل الهند ولإعــادة التأكيد عــلى فكرة وجود اهتمامات سياســية منفصلة لدى الجماعــات الدينية والثقافية المختلفة مقارنة باهتمامات المجتمعات الأخــرى. وقد صُممت أيضا هذه الإصلاحات بهدف تعزيز المصالح المرتبطة بالوضع الراهــن وتعزيز الحجة البريطانية بأن التنوع الموجود داخل الهند لم يمثل على نحو

جيد في حزب المؤتمر الوطني. ساعد إجراء التعداد المنتظم على ظهور الطائفية عن طريق تشـكيل مجموعة من الهويات الجماعية التـي لم تكن واضحة قبل ذلك[9]. أصبحـت هذه الفئات المختلفة الأسـاس للتوظيف في الحكومـة والتعليم، وأخيرا، التمثيل السياسي.

على الرغم من تشـجيع السياسـة البريطانية وتسييسها مثل هذه الانقسامات، فقـد حظيت الطائفيـة الدينية أيضا بجمهور محلي مـن الناخبين. حيث كان ذلك متأصـلا في معارضـة النخب من مالـكي الأراضي الزراعية لنوع التغيـير الذي أيده ونـاصره الوطنيون العلمانيـون والليبراليون. وانجذبت هـذه النخب التقليدية إلى تفسـيرات عرقية للقوميـة لدعم النظام الاجتماعي الذي يتحـدد من خلال النظام الهرمي والأفضلية الطائفية. وعلى الرغم من التعبير عن ذلك من منظور الاهتمامات الطائفية المشـتركة، فقد كان الأمر ضمنيا هو المحافظة الاجتماعية التي أسهمت في حماية الوضع الاقتصادي لكبار مالكي الأراضي. وبالتالي، اسـتحضر الزعماء الرجعيون الدين - والمفاهيـم والأفكار العرقية للقومية - من أجل تصوير مصالحهم الخاصة كأنها تمثل مصالح المجتمع الأكبر. وأسـهم ظهور ضغط شـعبي في بناء هذا التوجه عـن طريق نقل الأفكار المتعلقـة بالأفضلية العرقية إلى جمهور أوسـع نطاقا. كان ذلك أيضا بمنزلة تحرك بعيدا عن السياسة التقليدية المبنية على النخب نحو سياسة جديدة عُرفت بـ «خلق الرأي العام (الجماعي) وحشده»[10].

تمهيد للاستقلال

أُرشـد الخطاب السياسي الذي ظهر في العقود الأولى من القرن العشرين من خلال عدد متنوع من الرؤى المتنافسـة حول مستقبل الهند. حيث نجد أن أحد طرفي السلسلة يتضمن المذاهب الطائفية المتنافسة المتعلقة بالقومية الهندوسية والقومية المسلمة وقومية السـيخ. وأكدت هذه التوجهات المفهوم الجماعي أو العرقي للهوية المشتركة، ونظرت على نحو متزايد إلى مصالحها الطائفية على أنها تتعـارض مع مصالح الآخرين. لقد اتجهوا إلى مسـاندة الأنمـاط التقليدية للهرم الاجتماعـي ووجـدوا دعمهم الرئيسي بـين النخب من مالـكي الأراضي الزراعية والتجـار الأثريـاء وحكام «الولايـات الأميرية» في الهنـد. وفي الطرف الآخر من

السلسلة، كان صعود القومية الهندية المركبة، التي خرجت من تشكيلة من التوجهات الليبرالية - علمانية ودينية – ووجدت أقوى تعبير لها من خلال حزب المؤتمر الوطني الهندي.

ومع ذلك، لم تكن أوجه الجدل الواضحة داخل السياسة الهندية موجودة بين المجتمعات لكنها كانت من داخلها. على سبيل المثال، كان المجتمع الهندوسي منقسما ما بين ثلاثة توجهات مستقلة مطلع عشرينيات القرن الماضي: القومية العلمانية، والتقليدية الهندوسية، والطائفية الهندوسية[11]. كان لهذه الجماعات أُسس مختلفة من الدعم السياسي واختلافات حادة حول تفسيراتهم لكل من التقليد الديني والهوية القومية. على سبيل المثال، اتجه القوميون العلمانيون نحو تجنب التوجهات المحدودة المتعلقة بالجماعتين الأخيرتين، وساندوا رؤية كوزموبوليتانية للقومية الهندية. لقد أيدوا التعاون ما بين الطوائف وآمنوا بأن الهوية القومية للهند في المستقبل ينبغي ألا تعتمد على الانتماء الديني. وعلى الرغم مما حمله معظم الوطنيين الليبراليين من عداء للدين، فهناك بعض الأفراد، مثل المهاتما غاندي، الذين اتخذوا هذا الموقف من منطلق ديني[12]. أكد تفسير غاندي للهندوسية تسامحها التاريخي مع التنويع وتأصُّل أساليب «الساتياغراها» (تعني حرفيا «قوة الحق»، وكان عدم اللجوء للعنف جزءا لا يتجزأ منها) في الأفكار الهندوسية المتعلقة بمقاومة الظلم. وكانت صورته كزاهد هندوسي عنصرا أساسيا لسلطته المعنوية[13].

وعلى الرغم من ذلك، كان هناك انشقاق ملحوظ ما بين الجناحين الليبرالي والتقليدي داخل حزب المؤتمر. اتسم جناح التقليديين الهندوس، الذي ضم بعض الأفراد مثل لاجبات راي، ومادان موهان ماليفيا، وساردار باتيل (وزير الداخلية في المستقبل) بالتحفظ اجتماعيا ودينيا وكانت تربطهم علاقات قوية بالنخب من مالكي الأراضي الزراعية. كانوا أقل تأثرا بالغرب مقارنة بالكثير من أقرانهم الليبراليين، وشجعوا استخدام اللغة الهندية كلغة قومية، وأيدوا القوانين التي تحظر ذبح البقر أثناء صراعهم لنيل الاستقلال. وقد اختلف كثيرون منهم مع تأكيد غاندي عدم استخدام العنف، حيث كانوا أيدوا منظورا يتسم بمزيد من المواجهة والنضال ضد كل من المسلمين والبريطانيين[14]. ورفض أيضا التقليديون مظاهر الاستعطاف التي أظهرها الليبراليون تجاه المجتمع المسلم – وهو اتجاه اعتبره الكثيرون تهدئة –

حيث كانوا يؤكدون بدلا من ذلك التضامن الهندوسي كأسـاس للفعالية السياسـية. وكان العديد من التقليديين داخل حزب المؤتمر أعضاء في تنظيمات طائفية على نحو واضح مثل تنظيم «مهاسابها» الهندوسي[15].

تنظيم «المهاسـابها» هو جماعة وطنية هندوسـية تأسست في العام 1915، وظهـرت مرة أخرى بأسـلوب أكثر توكيدا في أعقاب الاضطرابـات الطائفية التي حدثـت في 1922 - 1923. وكان «فينايـاك دمـودار سـفركار» - رئيس تنظيم «المهاسـابها» في الفترة بين عامي 1937 و1942 - شـخصية محورية فيما يتعلق بتطوير الأفكار التي ارتبطت بالأصولية الهندوسية الحديثة. وقد شُكلت الجماعة سياسـيا تحت رئاسته، واشـتركت في الانتخابات، وقدمت نفسـها بديلا لكل من حزب المؤتمر والعصبة الإسـلامية (أهم حزب سـياسي مسـلم). كما عبر سفركار عـن القاعدة الأيديولوجيـة للقومية الهندوسـية في كتابـه: «**هندوتفا: من هو الهنـدوسي؟**» **Hindutva: Who is a Hindu?**. وبينـت الرؤية التي عبر عنها **سـفركار** في كتابه «هندوتفا» مبنية على مفهوم الهوية الهندوسية المستوحاة على نحـو كبير من القوميـات العرقية لأوروبا[16]. كانت حجته الرئيسـية تتركز في أن الهندوس يشـكلون أمة وجنسـا متميزا (**جاتي**)[*]. كما تحدث سفركار أيضا عن «العـصر الذهبي» الفيدي، حيـث ازدهر المجتمع الهنـدوسي، وهي الفترة التي أوحى فيها الله «لشـعبه المختار» عن المعرفـة الكاملة لكتاب «الفيدا» (الكتاب المقدس للديانة الهندوسية القديمة). وعلى الرغم من تزاوج السكان الأصليين وهم الآريون بمن هم غير آريين، فقد نتج عن ثقافتهم وسلالتهم الأمة الهندوسية. ومن هذا المنطلق، الهندوسي هو شـخص لديه شـعور بالاتحاد مع الهندوس الآخرين من خلال هؤلاء الأسـلاف القدامى وهو الذي نظر إلى الهند على أنها وطن الآباء والأجداد (**بيتريبهو**) والأرض المقدسة (**بنيابهو**)[17].

ظهر تنظيم طائفي ثان أثناء هذه الفترة وهو راشتريا سوايامسيفاك سانغ (RSS) الذي تأسـس العـام 1925. ذاع صيته تحت قيادة زعيمـه الأول ك. ب هيدغوار في جميع أنحاء شـمال الهند، على الرغم من أنه لم يعـبر عن رؤيته ومذهبه إلا لاحقا، تحت زعامة أم. س. غولواكر. وبصفته متأثرا بكتاب «**هندوتفا**» الذي كتبه سـفركار،

(*) جاتي تعني آلاف العشائر والقبائل والمجتمعات الموجودة في الهند [المترجم].

كان التركيز الرئيسي لتنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سانغ هو تحويل المجتمع الهندي من خلال إعادة تفسـير الثقافة الهندوسية. كانت الخصائص المحددة الأولى لتنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سانغ هي تنظيمه العسكري ومشـاعره المناهضة للمسلمين والزهد الذي تميز به أتباعه. كما سـعى أيضا إلى غرس الروح الهندوسية الشجاعة في نفوس كوادره من الشـباب. وعلى الرغم من كون تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ حركة اجتماعية أكثر من كونه حزبا سياسيا، فقد توافق مع زعماء تنظيم «المهاسابها» على رؤية طائفية للهوية القومية. كان هذا جليا في كتاب غولواكر الذي كتبه في العام 1939 بعنـوان « **نحن أو أمتنا المُعرفـة»** **We, or Our Nationhood Defined**. وعلى الرغم من الانجذاب الظاهري لكل من تنظيم راشـتريا سوايامسـيفاك سـانغ وتنظيم «المهاسـابها» إلى التقليد، فقد كانت أفكارهما متسـقة مع سياسـة اليمين في الثلاثينيـات مـن القرن المـاضي[18]. وكانت النخب المحافظة (كل من المسـلمين والهندوس) ممانعة تاريخيا للمشـاركة في السياسة القائمة على التكتلات، بما أن مثل تلك الحركات كانت ترتبط عادة بالراديكالية اليسـارية. ومع ذلك، وأثناء الثلاثينيات مـن القـرن الماضي، قدمت الحـركات الوطنيـة في ألمانيا وإيطاليا وإسـبانيا نموذجا للشـعبية اليمينية التي تأثر بها وحاكها كل من الهندوس والمسلمين. وهذا ما جعل نهرو يقر بأن الوطنيين الهندوس كانوا يمثلون «النسخة الهندية للفاشية»[19].

وبالمثل، انقسـم النشطاء المسـلمون بين التوجهات الليبرالية والطائفية في أثناء الثلاثينيـات من القـرن الماضي. وعلى الرغم من التوتـرات الدائرة ما بين الأديان في منتصـف العشرينيات، قـام عدد كبير من المسـلمين بدعم حـزب المؤتمر الهندي الوطني وناصروا رؤية علمانية لمستقبل الهند. بينما أيد عدد قليل للغاية إقامة دولة منفصلة. وعلى سـبيل المثال، تحالف علماء الدين التابعون لجمعية العلماء - وهي تنظيم ديني تأسـس في مطلـع العشرينيات - مع المسـلمين الليبراليين والعلمانيين الذيـن كانت تربطهـم علاقة بحزب المؤتمـر، وتحالف أيضا طلبـة جامعة عليكرة وجامعة «ملية إسـلامية» (الجامعة الوطنية المسلمة) التي تتخذ مدينة دلهي مقرا لها. وقد أبدت هذه الجماعات المسـلمة المختلفـة دعمها للقومية الهندية المركبة، وعملت مع نشـطاء حزب المؤتمر في معارضتهم للمبادرة البريطانية بشـأن الإصلاح الدسـتوري (لجنة سايمون لعام 1928 - 1929)[20]. واشـترك العديد منهم أيضا في

حمـلات العصيان المدني التي تزعمها حزب المؤتمـر في العام 1930 - 1931. ورُوج للإسـلام غير الطائفـي على نحو واضح داخـل جامعة «ملية إسـلامية»، ونظرا إلى تأثرها بـ غاندي ورابندرانات طاغور، كرسـت الجامعة جهودها لمزيد من الفهم ما بين الثقافات وقدمت تفسـيرا ليبراليا أو «عصريا» للإسـلام. وكان ذلك هو السـبب الـذي جعل «محمد علي جنـاح» وأعضاء آخرين من العصبة الإسـلامية ينتقدون رؤسـاء الجامعة على تحولها إلى «معقل هندوسي» يهدد الوجود الحقيقي للإسـلام في الهند[21].

جسـدت العصبة الإسـلامية روح الطائفية داخل المجتمع الإسلامي، على الرغم مـن أنها أيضا ترددت حول اتخاذ موقف من أهمية التعاون الهندوسي - المسـلم. تعاونت الجماعة على نحـو دوري مع حزب المؤتمر الهندي الوطني على الرغم من اسـتقلال قيادتها عن الحركة الوطنية. أكدت العصبة الإسـلامية أيضا على الطبيعة المسـتقلة للمجتمع المسلم واهتماماته المنفصلة كأقلية. وعلاوة على ذلك، اعتمدت أنشـطة العصبة الإسلامية على الأفكار المتعلقة بأن المسـلمين يحتاجون إلى تنظيم أفضـل من أجل الدفاع عـن مصالحهم وأن العصبة الإسـلامية وحدها هي الممثل الحقيقي للمجتمع المسـلم[22]. وعلى الرغـم من أن ذلك لم يمنع الحزب من العمل مـع حـزب المؤتمر في العشرينيات، فقـد أصبح مثل هذا التعـاون واهيا في الوقت الذي اكتسـبت فيه العناصر الرجعية للتنظيم مناصب ذات نفوذ. وكان هناك عداء متصاعـد وواضح ما بين العصبة الإسـلامية وحزب المؤتمر بشـأن عـدد متنوع من القضايا طوال فترة الثلاثينيات من القرن الماضي.

إن أحد الأمور الرئيسـية التي تدعو إلى القلق بالنسـبة إلى المجتمع المسلم هو عدم رغبـة قيادة حزب المؤتمر لمواجهة الطائفية الهندوسـية. ولم تسـاعد حقيقة قيادة أعضاء بارزين بحزب المؤتمر لتنظيم «المهاسابها» في حل هذا الموقف، وكذلك لم تسـاعد الأنشـطة المناهضة للمسـلمين لزعماء حزب المؤتمر الإقليميين. أسهمت الأحـداث التي أحاطـت بانتخابات العـام 1937 في المزيد من هـذا الاحتقان. في أثناء هذه الانتخابات، فشـلت العصبة الإسـلامية في الفوز بربع المقاعد المخصصة للمرشحين المسـلمين[23]. وفضلا عن ذلك، أكدت إحدى المحاولات الفاشلة لتشكيل حكومـة ائتلافية داخل الأقاليم المتحدة لمعظم الزعماء المسـلمين عزم حزب المؤتمر

على إخضاع المجتمع المسلم للمصالح الهندوسية. وقد أدى هذان التوجهان إلى تبني العصبة الإسلامية سلوكا أكثر مواجهة وطائفية. ومن خلال الهجوم على ما قيل إنها سياسات مناهضة للمسلمين داخل الأقاليم التي يحكمها حزب المؤتمر، سعى جناح وأعضاء آخرون من العصبة الإسلامية إلى غرس الخوف من السيطرة الهندوسية مستقبلا في الهند إذا أصبح حزب المؤتمر هو الحزب الحاكم. فقد زعموا أن الإسلام في خطر وأن المسلمين يواجهون اضطهادا دينيا تحت الحكم الهندوسي. وصور أعضاء العصبة الإسلامية حزب المؤتمر على أنه تنظيم ديني، وذكروا «أنه في ضوء الخبرات السابقة، فلا جدوى من توقع أن يطبق حزب المؤتمر المعاملة العادلة والمنصفة»[24].

ساعدت سياسات حزب المؤتمر على المستوى الإقليمي أيضا في إعادة تنشيط الدعم لمصلحة العصبة الإسلامية، حيث شعر مُلاك الأراضي من المسلمين وأصحاب المهن الحضرية بالقلق تجاه وضعهم ضمن النخب وكيفية تأثر ذلك عقب الاستقلال. شعر مُلاك الأراضي من المسلمين بانزعاج شديد، مثل أقرانهم من الهندوس، من جراء حركات الفلاحين والدعم الذي كان يجده الإصلاح الاجتماعي في حزب المؤتمر. وقد «اندفع العديد من مُلاك الأراضي الزراعية إلى العصبة الإسلامية لإحباط «التهديد البلشفي»» الذي مثله حزب المؤتمر[25]، وذلك تحديدا بعد تمرير حكومة حزب المؤتمر القانون الذي قضى بحماية حقوق الفلاحين داخل الأقاليم المتحدة. وعن طريق التحالف مع النخب الثرية، وجدت العصبة الإسلامية مصادر جديدة للدعم وحلفاء من أصحاب النفوذ. كما ساعد ذلك أيضا على دعم الشعبية اليمينية الناشئة للعصبة. وبالتعلم من أخطاء الماضي، تخلصت العصبة الإسلامية من صورتها المرتبطة بالأعيان والنخب وإستراتيجياتها الدستورية، وعدلت من نفسها لكي تصبح حزبا جماهيريا. ومن خلال استمالة الدلائل الإسلامية والإشارة إلى الهيمنة السابقة للإسلام داخل شبه الجزيرة الهندية واستغلال مخاوف المجتمع المسلم، أخذت العصبة الإسلامية على عاتقها إقامة دولة إسلامية جديدة.

أتت الزيادة الكبيرة في الطائفية الإسلامية بثمارها في مطلع الأربعينيات من القرن الماضي عندما صعد جناح والعصبة الإسلامية ليصبحا المتحدث الرسمي للمجتمع المسلم. وسرعان ما اكتسبت فكرة المسلمين كأمة منفصلة أهمية أكبر وأصبح مطلب الدولة المنفصلة جزءا رئيسيا من برنامج العصبة الإسلامية[26]. وعلاوة على ذلك،

صُـورِ الخلاف مع حزب المؤتمر عـلى أنه صراع ما بين الإيمان والكفر. وبالمثل، كانت هناك مسـاعٍ مدبرة لتشويه سمعة علماء الدين من مؤيدي حزب المؤتمر ومسلمين ليبراليين آخرين دعموا القومية الهندية العلمانية، كما جرى التشهير العلني بالعلماء المسلمين المبجلين الذين اختلفوا مع العصبة الإسلامية نظرا إلى آرائهم وصفوا بخونة للإسلام. كان هذا هو السـياق الذي نتج عنه الاستقلال والانقسام. وعندما وضعت الحـرب العالميـة الثانيـة أوزارها، لم يكن لـدى إنجلترا الرغبة أو القـوة للاحتفاظ بسـيطرتها على الهند. وفي الوقت الذي بدأ فيه الجدل حول مسـتقبل شـبه القارة الهندية، اندلعت أحداث شـغب خطيرة في مدينتي كلكتا وبيهار بواسـطة مؤيدي الطائفتين المسلمة والهندوسية، وخلفت ما يزيد على اثني عشر ألف قتيل. نجحت أعمال العنف في تحقيق الهدف المرجو منها بتقويض الترتيب الدسـتوري الذي كان من المخطط أن يحتفظ بوحدة أراضي الأمة ويسـتبعد كل الخيارات التي تؤدي إلى الانقسـام. وفي أغسطس العام 1947، انسحب الإنجليز من شبه القارة الهندية، وتم وأسست دولتا الهند وباكستان باعتبارهما دولتين منفصلتين.

عصر نهرو: تعريف النظام العلماني

الإجماع في الآراء بشأن نهرو

في أعقـاب الحرب العالميـة الثانية، واجهت الهند - مثـل مصر - مهمة إعادة الالتحام الاجتماعي والسـياسي للدولة حديثة الاسـتقلال. ما جعل هذه المهمة أكثر صعوبة هو الانقسـامات المتزايدة داخل حزب المؤتمر الذي أُعيد تأسيسـه رسـميا كحزب سـياسي في دولة الهند المستقلة[27]. ونالت الهند استقلالها، ولكن كان هناك إجماع بسـيط في الآراء - سـواء من داخل حزب المؤتمر أو من خارجه - بخصوص طبيعة وأسـاس هذه الدولة الجديدة. وعلى الرغم من تركيز معظم الجدل السابق على قضايا الإصـلاح الاجتماعي والاقتصادي، كانت أحد مصادر القلق الأكثر إلحاحا هو التسـاؤل بخصـوص الدين والحياة العامة. هل سـيعكس النظـام الاجتماعي الجديـد المُثـل العلمانية للقومية الهندية، أم هل سـيتم تعريـف الدولة (والأمة) الهنديـة الجديدة على طول خطوط دينية، إقرارا لقضية باكسـتان؟ وبعبارة أخرى، لماذا يُحرم الهندوس من مكانة بارزة داخل النظام السياسي الجديد في الوقت الذي

حصـل فيه المســلمون على دولتهم؟ كانت الإجابة التي ظهرت في الســنوات الأولى للاســتقلال إجابة براغماتية. حيث شعر نهرو، رئيس الوزراء آنذاك، وزعماء آخرون من حــزب المؤتمر بأن الحاجة الأكثر إلحاحا للجمهوريــة الجديدة هي القضاء على الانقســامات الطائفية واللغوية التي عملت على تفريق المجتمع السـياسي الوليد. وبمــا أنه لا يمكن ضمان تحقيــق الوحدة، أصبح غرس بذور هوية قومية مشــتركة بمنزلــة أولوية عظمى. وبالتــالي، كان البديل العلماني لقاعدة أكــثر قابلية للتطبيق بهدف تحقيق الوحدة الوطنية.

وعــلى الرغم من ذلك، كانت العقبة الرئيســية أمام رؤيــة نهرو العلمانية هي الدعــم المســتمر للأفضلية الطائفية التــي ارتبطت ببعض التنظيــمات مثل تنظيم راشــتريا سوايامسيفاك ســانغ وتنظيم «المهاسابها». فبالنســبة إلى هذه الجماعات، يُنظر إلى بناء قومية هندوســية عضوية وإقامة دولة هندوســية على أنها أساسيات ضرورية لإشباع الرغبات الذاتية المتعلقة بالمجتمع. وبالتالي استوجب تعريف الأمة صراعا محتدما ما بين القوى المتبارية داخل المجتمع الهندي. نوقشت هذه القضايا الأساســية داخل الجمعية التأسيسية لوضع مسودة دستور الهند ما بين العام 1946 حتى العام 1949. وعلى الرغم من سيطرة أعضاء حزب المؤتمر الهندي الوطني على الجمعية التأسيســية، تضمنت الحركة (التي أصبحت حزبا الآن) تنوعا واســعا من الآراء. ونتيجــة لذلك، عكســت أوجه الجدل التي دارت داخــل الجمعية الخلافات داخل الحزب والتي سبقت مناقشتها. وعلى الرغم من أن نهرو قد سبقت له قيادة أحد أجنحة حزب المؤتمر الذي أيد بشــكل واضح دولة تنموية علمانية واشــتراكية، فقــد واجه مقاومة من الأعضاء الآخرين ضمن نخب الحزب، وهو الأمر الذي وصل إلى آراء الطبقة العليا من التقليديين الهندوس الذين عارضوا كلا من عملية الإصلاح الاجتماعــي والاقتصادي والتزام نهرو بالعلمانية. ولكن مؤيدي نهرو ســيطروا على الجمعية التأسيسية وتمكنوا من تشكيل الدستور الجديد.

تم تعريف الإجماع المؤيد لنهرو الذي ظهر نتيجة لهذا الجدل من خلال العديد من العنــاصر المتشــابكة، كان أولها التأكيد الــذي وضعه الدســتور على الحوكمة الديموقراطية والاقتراع العام وحقوق الإنســان الأساســية. وتمثلــت الخاصية الثانية في الالتــزام بعملية الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي واســتئصال الفقر. وعلى الرغم

من وجود انقسامات مبكرة ما بين غاندي ونهرو حول طبيعة الاقتصاد المستقبلي للهند، فقد ظهر إجماع في الآراء أدى إلى دعم رؤية نهرو المتعلقة بالتنمية الصناعية الحديثة[28]. تكونت هذه الرؤية من برنامج للتنمية الاقتصادية التي ترعاها الدولة متمثلا في النموذج الاشتراكي المتعارف عليه أثناء هذه الفترة الزمنية. واشتملت هذه الركيزة للنظام الجديد على تدخل الحكومة في الاقتصاد ووضع برنامج يهدف إلى إعادة هيكلة القطاع الزراعي. كما عملت حالة التنمية على توجيه الاستثمار في الصناعات الثقيلة (مثل التعدين والطاقة وصناعة الأدوات المعدنية والمحركات)، وتوفير رقعة واسعة من الخدمات العامة (مثل التعليم ووسائل النقل والرعاية الصحية)، وتنفيذ منظومة تصاعدية لجني الضرائب.

وعلى الرغم من أن الأولوية الممنوحة للتنمية الاقتصادية قد عكست رغبة نهرو في إقامة مجتمع أكثر مساواة، فقد نظر إليها أيضا على أنها عنصر جوهري لإيجاد حلول لمعظم القضايا الاجتماعية داخل الهند، حيث يساعد النمو الاقتصادي السريع على استئصال الفقر، بينما يحقق تطوير الدولة لتوفير الرفاهية لشعبها المتطلبات الضخمة للسكان. تمثلت المقدمة المنطقية الرئيسية لهذه السياسات في الإيمان بأن التفرقة الطبقية والتمييز الجنسي، والأمية، والانقسام الطائفي ترتبط جميعها بالحرمان الاقتصادي والفقر. وبرفع مستوى المعيشة، يُفترض أن العديد من هذه المشكلات - تحديدا المشكلة الطائفية - سوف تصبح أقل إلحاحا. باختصار، إن النجاح في إقامة مجتمع أكثر مساواة يعني أيضا بناء مجتمع أقل انقساما. وبالتالي، فإن المساعي المراد منها تغيير شكل العلاقة ما بين مُلاك الأراضي والمستأجرين، ومنح حقوق العمال، وإصلاح هيكل ملكية الأراضي كان المقصود منها تحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية. ونتيجة لذلك، تشابكت عملية التكامل الوطني وبناء الأمة على نحو كبير مع قضايا العدالة الاجتماعية والإصلاح الاقتصادي[29].

وهناك خاصية ثالثة للإجماع المؤيد لنهرو تتمثل في توجهه العلماني. فبالنسبة إلى نهرو، ينبغي أن يُبنى النظام الجديد على عدم التفرقة في معاملة قطاعات السكان من الأقليات. والسر وراء مثل هذا التسامح، من وجهة نظره، هو حالة الحيادية في شؤون الدين والعقيدة. لم تعتزم الحكومة أن تكون معادية للدين، بل أن تقف على مسافة واحدة من كل التقاليد الدينية، وألا يرتبط الوضع المدني، سواء

بالإيجاب أو بالسلب، مع الانتماء إلى أحد المجتمعات الدينية أو غيرها. ومن هذا المنطلق، كان المقصود من العلمانية عدم التفرقة. وطبقا لوصف نهرو، «نحن نطلق على دولتنا دولة علمانية. قد لا تكون كلمة علمانية وصفا جيدا ولكننا نستخصها تطلعا منا لما هو أفضل فقد استخدمنا هذا المصطلح. ماذا تعني هذه الكلمة تحديدا؟ من الواضح أنها لا تعني مجتمعا تجري فيه إعاقة وإحباط الدين. إنها تعني حرية الدين والضمير، بما في ذلك الحرية لأولئك ممن لا دين لهم. وتعني أيضا الممارسة الحرة لجميع الأديان، على ألا تتدخل في شؤون البعض، أو في المفاهيم والأفكار المتعلقة بدولتنا»[30].

وعلى الرغم من ذلك، فقد حملت العلمانية التي دعا إليها نهرو تشككه في الدين، واعتقادا ضمنيا بأن معظم العلل الاجتماعية - نظام الطبقات، والتقليل من شأن المرأة، والفقر - كانت مرتبطة بوجهة النظر الدينية السائدة للغاية في الهند. ومن ثَم، وعلى الرغم من الدعم العلني لفكرة العلمانية باعتبارها حالة حيادية، فقد تضمنت العلمانية التي وضعها نهرو اعتقادا بضرورة تضاؤل الدين كقوة اجتماعية. وطبقا لهذا الرأي، اعتمدت التنمية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع - ألا وهي تحديثه - على إبعاد الدين إلى المجال الخاص وتضييق الخناق بفاعلية على تلك التنظيمات التي روجت للأفكار الطائفية[31].

جاءت الأهمية القصوى لهذه القضية من اشتداد قوة التوجهات الطائفية في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي. قتل خمسمائة ألف قتيل أثناء عملية الانقسام وشرد أكثر من اثني عشر مليونا (منهم ستة ملايين هندوسي من باكستان). كما أدت أعمال العنف إلى جعل المجتمع بأكمله يعيش في حالة من التوتر، خصوصا الأربعة والعشرين مليون مسلم الذين قرروا البقاء في الهند. وفضلا عن ذلك، نظم الوطنيون الهندوس حملات نشطة ومناهضة للمشروع العلماني وعارضوا المحاولات التي كانت تسعى إلى ضمان حقوق الأقليات، وإقرار «وثيقة قوانين الهندوس»، وإرساء العناصر الأخرى من النظام العلماني[32]. ومع ذلك، لم تنجح هذه المعارضة بفضل جهود نهرو في مواجهة كل من خُطب وأنشطة التنظيمات الطائفية. استخدم نهرو ومؤيدوه الإذاعة والمنتديات العامة على نحو واسع لتشجيع التسامح الديني وتصوير التآلف ما بين الطوائف على أنه القيمة الرئيسية لحزب المؤتمر. ولم يتردد

نهرو في استخدام سلطة الدولة لتضييق الخناق على أتباع الطائفة الهندوسية. على سبيل المثال بادر بإضعاف إحدى المحاولات لتسييس نزاع نشب في العام 1949حول مسجد بابري في مدينة أيوديا – الذي يزعم البعض أنه قد بُني على مسقط رأس إله الهندوس راما – بإلقاء القبض على أعضاء من تنظيم «المهاسابها» وآخرين من المتورطين في التصعيد.

واجه نهرو أيضا معارضة من التقليديين الهندوس من داخل حزبه، حيث كانت طائفة التقليديين متعاطفة مع أتباع الطائفة الهندوسية ودعواتهم لوجود صلة أكثر وضوحا بين الدين والهوية القومية. كما اختلف التقليديون مع نهرو بشأن قضايا باكستان وكشمير ومعاملة المسلمين الذين لم يغادروا الهند[33]. وعلى الرغم من أن نهرو كان عازما على إقامة مجتمع يحمي حقوق الأقليات، فقد جادل التقليديون بأن الحكومة الجديدة عليها أن تولي اهتماما أكبر لطموحات الأغلبية الهندوسية. وقد أشار ساردار باتيل، وزير الداخلية، إلى أنه في حالة اتخاذ حزب المؤتمر توجها «هندوسيا» على مثل هذه التساؤلات، فسوف يتمكن من اكتساب دعم النشطاء في كل من تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وتنظيم «المهاسابها». وفي إحدى الخُطب التي ألقاها باتيل في العام 1948، طرح هذه الآراء مجادلا بأن الوطنيين الهندوس يمثلون جمهورا مهما من الناخبين الذين يمكن (وينبغي) استقطابهم داخل حزب المؤتمر[34].

كان هناك العديد من العوامل التي سهلت على نحو كبير قدرة نهرو وحلفائه على التصدي لمثل هذه التحديات والسيطرة على الجمعية التأسيسية. وكان أول هذه العوامل حركة الاستقلال وما أظهرته وحملته من شرعية، حيث استمر التزام حزب المؤتمر تجاه إطار العمل الدستوري العلماني أثناء الحكم البريطاني في تشكيل جزء كبير من الجدل الذي دار عقب الاستقلال. وتمثل العامل الثاني في أعمال العنف والخسائر البشرية التي صاحبت فترة الانقسام. وعلى الرغم من أن أحداث الشغب وعمليات القتل ذات النطاق الواسع قد فاقمت من حجم التوترات الطائفية، فقد وضحت أيضا أخطار التطرف الديني. وثالثا، أدى اغتيال غاندي في العام 1948 على يد أحد الوطنيين الهندوس إلى نزع الشرعية من الهدف الذي سعوا إلى تحقيقه على نحو كبير. قُتل غاندي على يد ناتورام غودسي رميا بالرصاص، وهو عضو سابق في تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، الذي كانت لديه صلات تربطه بسفركار زعيم تنظيم الماهاسابها[35]. زعم غودسي

أن غاندي قد خان الديانة الهندوسـية باهتمامه بمخاوف المسلمين، والأكثر من ذلك أنه كان مسـؤولا عن الانقسـام الذي حدث في الهند، ونظير تلك الأفعـال كان قتل غاندي عملا شرعيا[36]. جاء رد فعل المجتمع الهندوسي خليطا بين الصدمة والفزع. ففي مناطق مثل ماهاراشترا سـبب قتل غاندي اندلاع أعمال العنف المناهضة للبرهمانية(*) بسبب الارتباط المتسق بين الوطنيين الهندوس والطبقة العليا من البرهمانيين. كما نتج أيضا عن عملية الاغتيال تعزيز موقـف العلمانيين. أصدر نهرو - الذي كانت لديه تحفظات من زمن بعيد على تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ ومعتقداته الطائفية - أوامره الفورية بحظـر التنظيم وإلقاء القبض على العديد من زعمائه[37]. ومنعت الحكومة إنشـاء أي تنظيم يؤيد علنا الكراهية والعنف الطائفي، بحجة أن الاقتتال الهندوسي يشكل تهديدا للجمهورية الجديدة. وبناء على ذلك، أجبر تنظيم الماهاسـابها مؤقتا على إيقاف العمل السياسي الحزبي وأضعف موقف تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ على نحو كبير.

وعـلى الرغم مـن كل ذلك، اسـتمرت التوترات بين القيـادة العلمانية والقوى الطائفيـة المتنوعـة. تركزت إحدى نقـاط الخلاف على رفع الحظـر المفروض على تنظيم راشـتريا سوايامسـيفاك سـانغ. وقد خاطب غولواكر، زعيم تنظيم «راشتريا سوايامسـيفاك سـانغ»، كلا من نهـرو وباتيل كتابة يحثهم عـلى وضع حد للحظر المفروض بحجة عدم وجـود دليل مباشر يربط التنظيم باغتيال غاندي. وفضلا عن ذلك، وفي إحدى الرسـائل، ناشـد باتيـل لإدراك مصالحهما المشـتركة وطلب إقامة تحالف بين حزب المؤتمر وتنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سانغ، معارضة لليسار[38]. وعـلى الرغم من تعاطف باتيل مع موقف غولواكر، ظل «نهرو» معارضا للأمر على نحو متشـدد، حيث شعر نهرو بالقلق الشديد من التوجه الجهادي لتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، واعتبره بمنزلة تهديد للحكومة. ومع ذلك، استمرت المفاوضات السرية بين باتيل وزعيم تنظيم راشـتريا سوايامسـيفاك سانغ، وصوتت لجنة عمل تابعة لحزب المؤتمر لرفع الحظر والسماح لأعضاء تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ بالانضمام إلى حزب المؤتمر في العام 1949. وقد أشعل التصويت، الذي أجري، بينما كان نهرو خارج البلاد، خلافـا بين مؤيدي باتيل الذين أجازوا التصويت وأولئك من مؤيدي نهرو الذي عارضوه. وفي النهاية أبطِل التصويت.

(*) البرهمانية هي ممارسات ومعتقدات دينية بين الهندوس المتشددين، تستند إلى الطبقية. [المترجم].

كانت هناك نقطة خلاف أخرى حول الجدل المتعلق بإعادة بناء معبد سومنات في مدينــة غوجــارات. وأيــد كل مــن باتيــل وك . أم مانشي، عضو ســابق بتنظيم الماهاســابها عمل وزيرا ينتمي إلى حزب المؤتمر، أعمال ترميم هذا المعبد الذي كان قد تعرض لهجوم من المســلمين، على ما يبــدو، في أثناء عصر المغول[39]. وكان دعم مانشي للمشروع شعبيا على نحو كبير خاصة بالنسبة إلى من رأوا ترميم المعبد بمنزلة تأكيــد على الحكم الهندوسي. كانت لذلك أهمية خاصــة نظرا إلى أن المنطقة التي يقع فيها المعبد كانت في الأصل ولاية أميرية (ولاية جوناغاد) حاول زعيمها المســلم الانضمام إلى دولة باكستان دون جدوى. ومع ذلك، ظلت عملية إعادة تشييد المعبد أمــرا مثيرا للجــدل. وعلى الرغم من جدل باتيل بأن عملية ترميم المعبد «ســتكون تشريفا وتولد إحساســا بالفخر لدى السواد الأعظم من الهندوس»، شعر الوطنيون الليبراليون بأنها قد ساهمت في إضعاف القاعدة العلمانية للجمهورية الجديدة[40]. ورأى العلمانيون أن الأموال العامة ولا يجوز أن تستغل لمثل هذه الأغراض الطائفية على نحو واضح، ورأى كثيرون من بينهم نهرو عدم الجدوى من حضور رئيس الهند راجندرا براســاد مراسم الافتتاح. جرى التوصل إلى حل وسط بحضور براساد مراسم الافتتاح بصفته مواطنا عاديا وليس بصفته الرسمية كرئيس للدولة[41].

شــكل انتخاب برشــوتام داس تاندون لرئاســة حزب المؤتمر تصعيدا آخر لوتيرة الخلاف حول هذا الموضوع. في أغسطس 1950، انتُخب تاندون بمساندة باتيل رئيسا للحزب في إطار تنافس محتدم. وكان ســبب معارضة نهرو لتاندون هو ميول الأخير الطائفيــة[42]، وأصبــح الانتخاب في حــد ذاته رمزا للصراع بــين الليبراليين العلمانيين والوطنيين الهندوس. ســاند أعضاء الحزب الذين قدموا دعمهم لتنظيم الماهاســابها وتنظيم راشــتريا سوايامسيفاك سانغ رئاسة تاندون للحزب، بينما قام نهرو وحلفاؤه بمعارضته[43]. وإدراكا لأهمية الحفاظ على ســيطرته على هيكل الحزب، فقد تدخل نهــرو - الذي كان رئيســا للوزراء وقتئذ - في هذا الشــأن. وأثنــاء مؤتمر الحزب في أغســطس العام 1951 استغل نهرو شــعبيته للإطاحة بتاندون. وفي الاجتماع نفسه، جعــل نهرو حزب المؤتمــر يصدق على حزمة من القرارات التي تؤيد سياســاته على نحو واضح فيما يتعلق بالإصلاح الاجتماعي والاقتصادي. وجرى انتخاب نهرو رئيســا للحزب عاكسا بذلك هيمنته على حزب المؤتمر والهند بأسرها. إن ما ساهم في الوصول

إلى هـذه النتيجة هو وفاة باتيل في ديسـمبر 1950، وهو الأمر الذي ترك التقليديين الهندوس من دون زعيم في مكانة نهرو داخل الحزب أو الحكومة.

تعزيز النظام الجديد

سـجلت الهزيمة التي لحقت بتاندون نقطة تحول لمصلحة الوطنيين العلمانيين، حيث أدى اسـتعداد نهرو لتعريض هيبته للخطر إلى تسهيل عملية إرساء العلمانية وتوطيدهـا على نحو كبـير داخل الحياة العامة، فقد اسـتمر في سـلك هذا النهج سـنوات تالية عمل فيها بشكل مستمر على إقرار التشريعات التي تساهم في المزيد مـن التأكيد على النظام العلماني. وكان أحد هـذه التدابير هو القانون الذي أقر في العام 1951 الذي حظر، على وجه الخصوص، استخدام الرموز الدينية «أو الاستعانة بـ «التهديد بالاسـتياء الإلهي» أثنـاء أي حملة انتخابية»[44]. وجـرى تمرير قوانين أخرى أثناء الدورة الأولى للبرلمان الهندي (1952 – 1957) التي حُفِّزت بواسطة نوايا مماثلة. ساهمت هذه التدابير الأخيرة في تعديل قانون الأحوال الشخصية الهندوسي وسعت إلى توحيده. وعلى الرغم من كون قانون الأحوال الشخصية الهندوسي ليس بقانون مدني موحد، فهو يطرح بعضا من أكثر القضايا الشـائكة التي تتعلق بميراث الإنـاث، وتعدد الزوجات، والـزواج بين الطبقات الاجتماعيـة، وتبني الفتيات، فإن القانـون انطبق فقط عـلى المجتمع الهندوسي، ولم يؤثر قانون الأحوال الشـخصية الإسـلامي وبالتالي لم ينطبق عـلى المنتمين إلى المجتمع المسـلم. وعلى نحو مماثل، دفع نهرو بأحد التشريعات في منتصف الخمسـينيات من القرن الماضي، وهو قانون المواطنة، الذي يؤكد الطبيعة الشمولية للهوية القومية عن طريق منح حق المواطنة لأي مهاجر من باكستان بغض النظر عن الانتماء الديني.

أشعل مشروع القوانين المشار إليها معارضة بين صفوف الوطنيين الهندوس الذين صوروا هذه القوانين على أنها تحيز «مناهض للهندوسية». على سبيل المثال، وصف التشريع المتعلق بإصلاح قانون الأحوال الشـخصية الهندوسي بأنه «تهديد لاستقرار وتكامل النـماذج التقليدية للزواج وتكوين الأسرة داخـل المجتمع الهندوسي»[45]. ولعل الأكثر إدانة هو الانتقاد المتعلق بمنح القانون استثناء للأقليات، وبالتالي فشله في وضـع قانون مدني موحد على نحو حقيقي، وبالمثل عارضت الجماعات الطائفية

قانون المواطنة؛ لأنه منح حقوق المواطنة للاجئين المسلمين. وعلى الرغم من أن أوجه الجدل بشأن هذه القوانين تتضمن العديد من الموضوعات المتنوعة، فقد مثل الموضوع الرئيسي في كل حالة الهوية القومية الهندية. على سبيل المثال، سعى الموقف الطائفي بشأن قانون المواطنة إلى قصر حق المواطنة على الهندوس، وعكس هذا مفهوما عرقيا للهوية القومية، في الوقت الذي أثمرت فيه الطبيعة الشمولية للقانون تفسيرا أكثر عمومية. وبالمثل، عارض الزعماء الهندوس المتشددون تعديل قانون الأحوال الشخصية الهندوسية؛ لأنهم وجدوا في مثل هذه التعديلات تقليصا للنظام الأخلاقي التقليدي، وإضعافا لسلطاتهم داخل المجتمع الهندي.

وعلى الرغم من ذلك، فإن ما كان جديرا بالملاحظة في أوجه الجدل المشار إليها هو عدم فاعلية الوطنيين الهندوس. فحتى ضمن التقليديين بحزب المؤتمر كان هناك دعم شعبي بسيط للموقف الطائفي بشأن هذه القوانين. وأظهرت الانتصارات التشريعية التي أحرزها نهرو درجة تمكن الإجماع العلماني من تعريف الخطاب العام، على الأقل على المستوى القومي. كما ألقت الضوء على قدرة نهرو على تحديد إطار الجدل ووصف خصومه الطائفيين بالتعصب والانقسام وعدم الوطنية. وفضلا عن ذلك، عزز استعداد الحكومة لمواجهة تنظيم الماهاسابها وحزب جانا سانغ، (حزب سياسي تأسس في العام 1951 بواسطة «سياما براساد موكرجي»، وزير سابق بالحكومة وزعيم تنظيم الماهاسابها) وعناصر طائفية أخرى عملية نشر العلمانية. وساهم استعداد الحكومة لإلقاء القبض على الوطنيين الهندوس واعتقالهم في الحد من قدرتهم على حشد قطاع السكان الهندوسي بشكل كبير بشأن هذه القضايا الحساسة مثل مسجد أيوديا، ومعاملة الهندوس داخل باكستان، وحماية البقر[46]. ومن خلال فرض قيود على أفعال هذه الجماعات، تمكنت الحكومة المركزية بشكل مؤثر من تقليص قدرتهم على الترويج للطائفية الهندوسية.

سهلت الانتصارات الانتخابية التي أحرزها حزب المؤتمر أيضا في الانتخابات العامة المبكرة من تعزيز الإجماع العام في الرأي بشأن نهرو، حيث فاز حزب المؤتمر في أول ثلاثة انتخابات عامة (الأعوام 1951، و1957، و1962) بنحو 75 في المائة من مقاعد «اللوك سوبها» (مجلس النواب بالبرلمان الوطني)، على الرغم من حصوله على 45 في المائة فقط من التصويت الشعبي[47]. وحققت أحزاب المعارضة الرئيسية - حزب الاشتراكيين، وحزب الشيوعيين، وحزب جانا سانغ (الوطنيون الهندوس)، وحزب «كيسان

مــازدور براجا» (الذي يمثل مالــكي الأراضي الزراعية) - نجاحا ضعيفا. وبالتالي، فإن ما نتج هو نظـام الحزب الواحد، حيث عملت الجماعـات الخارجية مع القوى الحليفة من داخل الحزب ســعيا وراء تحقيــق أجنداتها الخاصة. وعلى الرغم من قدرة أحزاب المعارضــة على القيام بدور أكبر فيما يتعلق بالسياســات القوميــة بالمقارنة لما تظهره أعدادهم، فقد أجبروا على العمل من داخل نظام حزب المؤتمر. وعلاوة على ذلك، قدم الدعم الموجه من الأحزاب اليسارية الرئيسية - حزب الاشتراكيين وحزب الشيوعيين - فيما يختص بالقضايا الرئيســية للعلمانية والتنمية التي تديرها الدولة المساعدة لنهرو وحلفائــه ضد القوى الأكثر محافظــة داخل الحزب. إن مثل هــذه الأجندة التقدمية - التــي ربطت بين الحداثة والتغــير الاجتماعي التقدمي - كانت بمنزلة مصدر رئيسي لشعبية نهرو ومكنته من تسويق رؤية علمانية للنظام الاجتماعي.

ظهــرت أيضــا حالة الضعــف التي عانــت بســببها القومية الهندوســية أثناء الخمســينيات ومطلع الســتينيات من القرن الماضي من خلال عدم قدرة حزب جانا ســانغ على توليد أنصار له من حشــود الجماهير، حيث نتج عن المعارضة النشطة التــي تبنتهــا الحكومة ضد التحريــض الطائفي إضعاف أنصــار المذاهب الطائفية بشــكل مؤثر وإخماد دعوتهم للهندو راشترا[*]. على ســبيل المثال، عندما اندلعت أحداث الشــغب في مطلع الســتينيات من القرن الماضي، كان رد فعل نهرو متمثلا في اســتخدام القوة، وإدراكا منه بأن أحداث الشــغب قد سبق التخطيط والتنظيم لها، فقد أمر نهرو وزراء حكومته باعتقال القائمين على تنظيم أحداث الشــغب من الطائفيين ومنعهم من التسبب في مزيد من الضرر[48]. كما سعى أيضا إلى فرض قيود على الاحتكام إلى الدين بواســطة الأحزاب الطائفية. وعلى سبيل المثال، وقبل إجراء انتخابــات في العام 1962، أعلنــت الحكومة نيتها تعزيز قانــون العام 1951 الذي يحظر استخدام الدين في الحملات الانتخابية عن طريق توسيع مدى الحظر ليشمل منع أي خطاب قد «يروج لحالة من الاستياء بين الشعب على أساس الدين أو العرق أو الطبقة الاجتماعية أو اللغة»[49]. أدت مثل هذه القيود إلى تقليص أنشطة حزب «جانا ســانغ» ومنعته من «اســتخدام ورقة الهندوســية في اللعب» بشكل واضح. وعلى الرغم من استمرار مؤيدي الحزب في الالتزام بأفكار الهندو راشترا، فقد تراجع

(*) هندو راشترا بمعنى القومية الهندوسية [المترجم].

الخطـاب الطائفي على المسـتوى القومي، مما عكس التغيرات حـول ما نظر إليه باعتباره جدلا مقبولا.

رجعت حالة الضعف التي اتصف بها حزب جانا سانغ أيضا إلى القوة المستمرة التي حظي بها التقليديون الهندوس داخل حزب المؤتمر على المستوى المحلي، حيث اتخذ المسـؤولون بحزب المؤتمـر من داخل الحكومات المحليـة والإقليمية مواقف قويـة فيما يتعلـق بمجموعة من القضايا «الهندوسـية» الرئيسـية، تحديدا داخل ولايتـي أتر براديـش وماديا براديش – وهـما منطقتان أساسـيتان داخل «الوطن الهندوسي». على سـبيل المثال، اتخذت حكومة ولاية أتر براديش، التي كان يحكمها حزب المؤتمر، اللغة الهندية لغة رسـمية في العـام 1951، ووضعت حظرا على ذبح البقر في العـام 1955[50]. كانت حكومات الولاية بطيئة في تنفيذ المطالب المتعددة الواردة من الحكومة المركزية في خصوص الاعتراف باللغة الأردية، بالإضافة إلى عدد من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية المقترحة. وأخيرا، اتخذت الحكومات المحلية لحزب المؤتمر موقفا قويا بشـأن قضية بعثات التبشـير المسـيحي، وبذلك قطعت الطريق على حزب جانا سانغ لشن حملة أخرى داخل أحد معاقله[51].

وعـلى الرغم من أن نشـوز الحكومات الإقليمية ربمـا كان له التأثير في تقويض فاعلية حزب جانا سـانغ فإنه كان أيضا عقبة رئيسـية أمام رؤية نهرو نحو التغيير الاجتماعي. اشتكى نهرو من عدم التزام زملائه داخل حزب المؤتمر بفكرة العلمانية، خاصة على مسـتوى الولايات والمسـتوى المحلي. وبالمثل، لم تنفـذ الحكومات التي يديرهـا حزب المؤتمر على المسـتوى المحلي عددا كبيرا مـن الإصلاحات الاجتماعية والاقتصاديـة التي أجازتها الحكومة المركزية. وسـاهم رحيل الاشـتراكيين من حزب المؤتمر، في منتصف الخمسـينيات من القرن المـاضي، في مزيد من الإضعاف لموقف نهرو بسبب غياب مؤيدين مهمين من هيكل الحزب. ونتيجة لذلك، اقتصرت قدرة نهـرو عـلى تنفيذ حزمة الإصلاحات عـلى اعتماد حزب المؤتمر عـلى مالكي الأراضي التقليديـين ونخب ريفية أخرى للإمداد بالدعم السـياسي والمالي. وأصبحت كل من معارضة الإصلاح الزراعي، وتحالف الهند مع السوفييت، ونمو القطاع الخاص، بمنزلة نقاط رئيسـية للخلاف داخل الحزب. سـاهمت هذه التوجهـات، مقترنة بالحرب الحدودية المشـؤومة مع الصين في العام 1962، في إضعـاف موقف نهرو على نحو

خطير وتمهيد الطريق لإعادة النقاش حول الإجماع المؤيد لنهرو في السنوات التي أعقبت وفاته في العام 1964.

أنديرا غاندي وسقوط النظام العلماني

أزمة الدولة والشعبية الجديدة لأنديرا

جلبت وفاة نهرو سلسلة من التحديات أمام حكم حزب المؤتمر، حيث ساهمت وفاته في حرمان الحزب من إحدى الركائز الرئيسية لحركة الاستقلال ومن أقوى الأصوات داخل الحزب، كما أثارت العديد من القضايا حول زعامة حزب المؤتمر وتوجهه المستقبلي. وجرى التوصل إلى حل لأول الأمور عن طريق اختيار لال بهادور شاستري لكي يكون رئيسا للوزراء، حيث جرى انتقاؤه بواسطة مجموعة من رؤساء الأحزاب يُطلق عليهم «النقابة». وعلى الرغم من ذلك، أعادت وفاة شاستري في بداية العام 1966 فتح تساؤل الخلافة ودفعت بأنديرا غاندي إلى شغل منصب رئيسة الوزراء. واختيرت أنديرا بالمثل تحت رعاية النقابة التي كان لديها شعور بأن ابنة نهرو ستكون قيمة ثمينة في الانتخابات المقبلة، كما أنها شخص يمكن السيطرة عليه بسهولة. وعلى الرغم من ذلك، كان اتجاه الدولة معقدا على نحو كبير، حيث عملت التنظيمات الطائفية من خارج الحزب مع أعضاء حزب المؤتمر المؤيدين بهدف تقوية مكانتهم وتعزيزها. وفي العام الذي توفي فيه نهرو، أُسس تأسيس الفيشوا هندو باريشاد (المجلس الهندوسي العالمي) VHP من أجل هذه الغاية. عزم المجلس الهندوسي العالمي على تشجيع إضفاء الصبغة الهندوسية على الحياة العامة، وذلك لأن قيادة المجلس الهندوسي العالمي - على نهج حلفائهم نفسه من تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ - اعتبرت الضعف السياسي للهندوس متأصلا داخل انقسامهم الديني. ومن هذا المنطلق، يمكن أن تتحقق فقط قوة المجتمع من خلال اتحاد قوي وتجانس ديني. أدى ذلك إلى قيام المجلس الهندوسي العالمي بالترويج لصيغة موحدة من الفكر والممارسة الهندوسية التي صِورت على أنها تفسير أكثر أصالة للتقليد الهندوسي[52].

وعلى الرغم من تصوير أنشطة المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ باعتبارها أنشطة ثقافية، فقد كانت لها دوافع سياسية واضحة،

حيث تجلى ذلك في مســاعي المجلس الهندوسي العالمــي لوصم «التهديدات» المختلفة، مثل حملات التبشير للدين المسيحي والانفصال الإسلامي، بهدف بناء الوحدة الهندوسية. تمثل أحد هذه المساعي في الحشد الشعبي لحماية البقر في العام 1966 - 1967. وعلى الرغــم من أنها كانــت تهدف على نحو ظاهــري إلى القضاء على ظاهــرة ذبح البقر - باعتبارها رمزا للهوية الهندوسية - فقد استخدم هذا الأمر أيضا لتشويه سمعة المسلمين الذين كانوا يتعاملون بشكل معروف في تجارة الجلود، وأيضا لحشد المشاعر الهندوسية وراء حزب جانا ســانغ. وعلى الرغم من ذلك، كان رد فعل الحكومة عنيفا، فبعد المسيرة الضخمــة التــي توجهت إلى البرلمــان في نوفمبر 1966 - التي أشــعلت مواجهة خلّفت ثمانية قتلى - اتخذت رئيســة الوزراء الســيدة غاندي قرارا بإقالة وزير الداخلية وإلقاء القبض على العديد من النشــطاء، ولوحت باتخاذ إجراءات إدارية ضد تنظيم راشــتريا سوايامسيفاك ســانغ. وباتخاذ هذه الإجراءات، كشفت رئيسة الوزراء عن إصرارها على مواجهــة التحدي الطائفي وعززت مــن التزام حكومتها نحــو العلمانية. كما أدى ذلك الإجراء السريع إلى وضع حد لحالة الهياج التي سببها المجلس الهندوسي العالمي.

وعلى الرغم من ذلك، ألقى الجدل الذي دار حول موضوع «حماية البقر» الضوء على الانقسامات العميقة داخل حزب المؤتمر، حيث كان قد تفاقم ذلك الاستقطاب بين العلمانيين الوسطيين والتقليديين الأكثر تحفظا عن طريق السياسات الاقتصادية التي اتخذت في الخمسينيات من القرن الماضي. أدت الجهود التي بذلها نهرو لإصلاح القطاع الزراعي - تحديدا الحــدود القصوى المقترحة على ملكية الأراضي والبرنامج التعاوني الفاشل - إلى انسلاخ قطاعات كبيرة من النخب الاقتصادية. وعلى الرغم من الطبيعة المحدودة لهذه الإصلاحات، كان يُنظر إليها على أنها تعدٍّ على المؤسســات الخاصة. ساعد ذلك على التحام المعارضة اليمينية مع البرنامج الأوسع نطاقا للتنمية التــي تديرهــا الدولة. والمفارقــة أن عملية غرس نظام الحــزب الواحد قد أدت في الوقت نفســه إلى تقليص الدافع للإصلاح. وأفســح التأكيد على العدالة الاجتماعية والاقتصادية، الذي ميز فترة الإصلاحيين الأوائل، المجال لإغراءات الســلطة. نظر إلى حزب المؤتمر وقتئذ على أنه منهمك في الســعي وراء المحســوبية والفساد بدلا من التخفيــف من حدة الفقر. وباختصــار، لم يعد حزب المؤتمر عاملا للتغير الاجتماعي لكنه أصبح بدلا من ذلك «وسيلة ضمان للوضع غير المنصف»[53].

شـكلت انتخابات العام 1967 كارثة لحزب المؤتمر، فعـلى الرغم من احتفاظه بالسـلطة في الوسـط، فقد خسر عددا كبيرا من المقاعد في «اللوك سوبها» (مجلس النواب بالبرلمان الوطني) وفقد السـيطرة على العديد من حكومات الولايات. وكان ذلك علامة على الاسـتياء الشـعبي من زعامة الحزب، وهو الأمر الذي أثر في توازن السـلطة داخله. كان الاسـتقطاب على طول المحور بين اليسار واليمين جاريا لفترة من الوقـت، وأصبح أكثر وضوحا عندما تحرك التقدميـون لدعم أنديرا في مواجهة الزعماء المحافظين. وأيد اليمين السـياسي الاعتماد الأكـبر على المشروعات الخاصة، بينما سـعى اليسـار نحو زيادة التأكيد على تشـديد نهرو على الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي. اسـتمر الصراع بين هاتـين الجماعتين على مدار العامين المقبلين، حيث وصل إلى مرحلة حرجة عقب وفاة الرئيس ذاكر حسـين في مايو 1969. وعلى الرغم من أن الرئاسـة كانت منصبا شرفيا، كان هناك شعور بأن يرجح الصراع على ترشيح من يخلفه كفة الميزان لمصلحة جماعة أو أخرى. وفاز أحد المرشحين الذي لقي دعما من السـيدة غاندي في الانتخابات، وفي الوقت نفسه أعفت أنديرا بإعفاء مورارجي ديسـاي، وزير محافظ، من مهام وزارة المالية، وتولت هي مسؤولية الوزارة. وعقب ذلك، نجحت في تأميم أربعة عشر بنكا والقضاء على السياسـات التفضيلية للأمراء السـابقين، وراقبت عن كثب الارتفاع المفاجئ لشـعبيتها. ومع ذلك، ساهمت هذه الإجـراءات في انقسـام الحزب، ما أدى إلى تشـكيل تنظيمات متنافسـة في نوفمبر 1969 وهـما: «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر الذي ترأسـته أنديـرا، و«التنظيم» التابع لحزب المؤتمر الذي مثل المعارضة المحافظة.

تميزت سياسة أنديرا وخطاباتها في أثناء انتخابات العام 1971 بالشعبية اليسارية عـلى نحو متزايد، فمنذ الانفصال عن الفصيـل المحافظ اتجهت أنديرا لحكم الهند مسـتعينة بتحالف من أحزاب الأقليات والأحزاب اليسـارية[54]. وتمثلت المعارضة الرئيسية لها في تحالف ائتلافي تكون من حزب (التنظيم) تابع لحزب المؤتمر وحزب جانا سـانغ وأحزاب يمينية أخـرى[55]. التفت هذه الجماعات حول شـعار «أنديرا هاتـاو!» (الإطاحة بأنديرا)، وجاء رد فعل مؤيدي أنديرا في شـعار «غاريبي هاتاو» (القضـاء على الفقر). وبالتأكيـد على قضية الفقر، تمكنت أنديـرا من إعادة تركيز حملـة العام 1971 على الموضوعات الرئيسـية التي تتعلـق بشرعية حزب المؤتمر:

الإصـلاح الاجتماعي والاقتصـادي، والعلمانية، والاشـتراكية. كـما تضمنت الحملة إحدى القضايا الرئيسـية وهي إلغاء المدفوعات التي تُمنح للأمراء السـابقين والتي تُعـرف بـ«الأموال السرية»، التي حاولت أنديـرا إبطالها من قبل. وبالمثل، تحدثت أنديـرا طوال الحملة عن الحاجـة لهزيمة كل من يقف في طريق جهودها المراد بها تحقيق التغير الاجتماعي. كما استهدفت أيضا حزب جانا سانغ نظير دعمه للطائفية وقدمت تعهداتها للطبقة المتوسطة بتشكيل حكومة قوية ومستقرة.

كان انتصـار فصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمـر في انتخابات العام 1971 حدثـا ضخما، حيث فاز الحزب بأغلبية مطلقة محققا 352 مقعدا من إجمالي 518 مقعدا في «اللوك سـوبها» (مجلس النـواب بالبرلمان الوطني)، وظهرت أنديرا كقوة مهيمنة بما كان لديها من تفويض وقاعدة سياسـية. وفضلا عن ذلك، لحقت هزيمة كاسـحة بالقوى المحافظة، وجرت إعادة الإجـماع المؤيد لنهرو. تلقى موقف أنديرا المزيد من التأييد والمساندة من خلال الحرب مع باكستان في العامين 1971 و1972. وقـد نتج عن هذه الأزمة، التـي كانت أكثر النزاعات أهمية بـين الدولتين، هزيمة باكسـتان عسـكريا وإقامة دولة بنغلاديش. وأدت القيادة العازمة للسيدة غاندي والنجـاح فيما يتعلق بذلك النزاع إلى فوائد انتخابية ملموسـة، حيث أحكم حزبها السـيطرة على جميع الحكومات الإقليمية في انتخابـات المجالس النيابية بالولايات التي عُقدت العام التالي، ولم تتمكن المعارضة من تصوير نفسها على أنها أكثر شعبية أو أكثر وطنية مقارنة بالسـيدة غاندي، كما كانت لديهم صعوبات في وضع برنامج متماسك لحملة انتخابية. كانت السيدة غاندي وقتئذ في ذروة نفوذها وسلطتها.

وعـلى الرغم مـن ذلك، لم تكن فترة حكم السـيدة غاندي مسـتقرة على نحو عميق، حيث واجهت تحديا تمثل في حالة الاسـتياء واسـعة الانتشـار بين قطاعات السـكان. وعلى الرغم من المكاسـب الانتخابية للعام 1971 والحرب ضد باكستان، سـقطت زعامة أنديرا على نحو سريع نتيجة لحزمة من الكوارث التي رجع السبب في معظمهـا إلى الأداء الاقتصادي الرديء داخل الدولة. وعلى الرغم من المكاسـب الاقتصادية السـابقة في أثناء فترتي الخمسـينيات والسـتينيات من القرن الماضي - وإقـرار مجموعة متنوعة من البرامج المكافحة للفقـر - ظلت هناك حالة ركود في التنمية الصناعية، وارتفاع في مسـتوى البطالة، وانتشار الفقر. وفي المناطق الريفية،

أدى بقـاء تمركز الأراضي في أيدي حفنة بسـيطة من الأفراد، وعـدم قدرة (أو عدم استعداد) فصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر على تنفيذ إصلاح حقيقي إلى عدم تغيير الهيكل الاجتماعي للمناطق الريفية بالهند على نحو كبير، وهو الأمر الذي نتج عنه ظهور حركة مسلحة من الفلاحين داخل إقليم البنغال، من بين بعض التحديات الأخرى[56]. وبالمثل خابت توقعات العمال في مناطق الحضر وقطاعات السكان من الطبقة المتوسطة. وتفاقمت الأمور مع الكارثة الاقتصادية التي حلت العام 1973 – والتي أشـعلتها أزمة النفط أثناء حرب 1973 في منطقة الشرق الأوسط – وأدت إلى زيادة في أسـعار الغذاء، والتضخم، والركود الاقتصادي. وعبرت حالة عدم الرضا عن نفسها في هيئة سلسـلة من الإجراءات التي تتعلق بالصناعة داخل الدولة، وبلغت ذروتها في إضراب عمال السكة الحديد في العام 1974.

وهناك توجه آخر ميز حكم أنديرا، وهو مركزية سلطة الدولة وسيطرة الحزب. ساهم تغلب أنديرا على رؤسـاء الحزب السابقين والمكاسب الانتخابية التي حققها فصيـل «المطالبون» التابع لحـزب المؤتمر في تحول ميزان القـوى على نحو واضح. وتحت نظام الحكم الجديد، عينت قيادة الحكومة المركزية رؤساء وزارات الولايات المختلفة الذين اسـتمروا في مناصبهم باسـتمرار دعم الحكومـة المركزية لهم. منح ذلـك السـيدة غاندي درجة من السـيطرة على الحكومات الإقليميـة التي لم تكن موجودة في أثناء فترة حكم أبيها. وبالمثل، من داخل الحزب، سـعت السيدة غاندي إلى إضعاف فـروع الولايات التي كانت من قبل بمنزلة القاعدة التأسيسـية لزعماء الحزب، وألغيت الانتخابات الداخلية في الحزب، وبدلا منها «شغلت المناصب داخل هيكل الحزب على جميع المسـتويات عن طريق التعيين من السلطة العليا بدلا من الانتخاب»[57]. وأدت هذه الإستراتيجية إلى إضعاف الحزب كمؤسسة بشكل قاطع.

ارتبط ظهور نموذج جديد من السياسـة الشـعبية أو الجماهيريـة بهذه النقطة، حيث اعتمد هيكل الحزب التقليدي طويلا على آلية الحزب المحلي للتفاعل مع النخب الإقليمية وتوصيل الصوت الشعبي، وهي علامة على قدرة رؤساء الأحزاب المحلية على توجيـه أفضليات المصوتين والوسـاطة بين المطالب القوميـة والمصالح المحلية. وعلى الرغـم من عدم وجود مشـكلات مصاحبة لهذا الهيكل، اعتمدت الشـعبية الجديدة لأنديـرا على تحاشي الهيكل التقليدي للحزب كلية[58]. وضع فصيل «المطالبون» التابع

لحزب المؤتمر أسلوبا جديدا من السياسة للتواصل المباشر مع قطاعات السكان، وذلك مـن خلال حملات إعلامية قومية، وصاحب هـذا التوجه فقدان حزب المؤتمر الالتزام الأيديولوجي. وعلى الرغم من أن الجدل الذي دار خلال العام 1971 كان جدلا خطيرا - وشـكل تحديا رئيسيا للإجماع المؤيد لنهرو - ظلت السياسات التي انتشرت في أثناء الانتخابات غير منفذة، وفي الأغلب لم تكن هناك نية في الأصل لتنفيذها. كانت شعبية أنديرا بشـكل جزئي نتاجا للتوجـه المؤثر على نحو كبير تجـاه الأيديولوجيا وللافتقار إلى الجـدل السـياسي الجوهري. وفي الوقـت الذي بدأت فيه معـارك الانتخابات من خلال وسـائل الإعلام، استُبدلت بعض قضايا السياسة بشـعارات الحملات الانتخابية، وتحولت الانتخابات إلى مجموعة من الاستفتاءات الشعبية التي ارتبطت بـ «تساؤلات بسـيطة وعاطفية، ومضللة في بعض الأحيان، مثل ما إذا كان الشـعب يتمنى القضاء على الفقر»[59]. عكس هذا النوع من السياسـة - والانحدار الموازي للهيكل التقليدي للحزب - عصرا جديدا للسياسة الهندية.

حركة جايابراكاش والحكم بحالة الطوارئ

أدت هشاشـة الوضع المتأصل في هذا النوع الجديد من السياسـة إلى ظهور حركة جايابراكاش في العام 1974. اشتعل هذا التمرد الشعبي نتيجة لحالة الاستياء من زيادة أسـعار الغذاء في ولايتي غوجارات وبيهار، ما أدى إلى وقوع اضطرابات مدنية واسـعة النطاق وأحداث شغب وانتشار حالة الفوضى. وتباعا، دفعت هذه الحالة الحكومة إلى اتخاذ رد فعل عنيف. في ربيع العام 1974 قاد جايابراكاش نريان - زعيم اشتراكي سابق - حالة الهياج الشديدة في ولاية بيهار. بعد أن كان قد تقاعد عن العمل السياسي، سعيا وراء تحويـل هذه الحالة إلى حركة قومية ضد فسـاد الحكومـة. وطالب جايابراكاش، في جولـة له طافت منطقة شـمال الهند، بالقضاء على حزب المؤتمـر، وبخاصة أنديرا، التي وصفها بـ «منبع» الفسـاد. واحتشدت أحزاب المعارضة من اليمين واليسار خلف حركة جايابراكاش عندما أصبحت ذائعة الصيت، وأخذوا في نشر مبادئها بمناطق أخرى داخل الدولة. وعلى الرغم من الأيديولوجية غير المتبلورة للحركة، فقد اتحدت للإطاحة بالسـيدة غاندي، ووجـدت في المظالم الاجتماعية والاقتصادية وسـيلة مؤثرة لحشـد المشاعر الشعبية خلف الهجمة المناوئة لفصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر.

كانت هناك مشاركة بارزة من جانب حزب جانا سانغ وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وفصيل «التنظيم» التابع لحزب المؤتمر في حركة جايابراكاش، فمن أحد الجوانب أمدت مشاركة هذه التنظيمات الطائفية الحركة بالدُعامة الأساسية في جميع أرجاء الدولة وأصبح بالتالي نشطاء تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ قوة رئيسية في الحركة. ومن جانب آخر، نظرت هذه الجماعات إلى حركة جايابراكاش على أنها فرصة للتحرك نحو الاتجاه السائد للسياسة الهندية. وساهمت جدارة نريان بالاحترام وارتباطه بالمثالية التي وضعها غاندي وانتماؤه السابق للحزب الاشتراكي في إضفاء نوع من الشرعية على التنظيمات الأخرى. وبالمثل، وفي الوقت الذي كانت فيه قاعدة دعم حزب جانا سانغ هي الأعيان من الأرستقراطيين والطبقة العليا، فقد منحتهم حركة جايابراكاش فرصة للعمل مع الناخبين من السواد الأعظم فيما يتعلق بالأمور ذات الاهتمام الشعبي. ويمكن أيضا رؤية تأثير اليمين الهندوسي في حركة جايابراكاش في برنامجه المتعلق بالإصلاح. وقد صورت حركة جايابراكاش الهند على أنها تخوض حالة من «الأزمة الشاملة»، التي كانت ثقافية بقدر كونها اقتصادية أو سياسية. ولقيت الدعوة اللاحقة للقيام بـ «ثورة شاملة» - بمعنى آخر، «ثورة داخل كل مجال من مجالات الحياة والمنظمات العامة» - قبولا لدى تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي اللذين طال جدالهما حول التحول الثقافي للمجتمع[60].

استمر رد الفعل العنيف من قِبل الحكومة تجاه حالات الإضراب والتظاهرات والاحتجاجات (غهيروز) في تصعيد التوتر بين الدولة والمعارضة، وذلك عندما أعلنت محكمة الله أباد العليا في صيف العام 1975 عن حكمها الذي قضى ببطلان انتخابات مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها» في العام 1971، والتي أشرفت عليها حكومة السيدة غاندي، مما جعل المعارضة تطالب بإقالة رئيسة الوزراء عن منصبها، وإعلان حالة عصيان مدني في جميع أرجاء الدولة لحين تركها منصبها[61]. وفي 26 يونيو 1975 وعقب هذه الأحداث بأسبوعين أعلنت أنديرا فرض حالة الطوارئ، وإلقاء القبض على زعماء المعارضة، ووضع حد لحركة جايابراكاش.

جرى تبرير فرض حالة الطوارئ في العام 1975 على أساس الحفاظ على الأمة، حيث أكدت السيدة غاندي على هذا الموضوع في العديد من الخُطب وبرامج البث الإذاعي، بحجة أن هناك، طبقا لتصريح لها في إحدى الخُطب، «خطرا على الاستقرار

والأمــن والوحدة والنســيج والبقاء الحقيقي للأمة بســبب ما نواجهــه من تهديدات قوميــة ودولية»[62]. وعلى الرغم من الاســتقرار النســبي الذي حققــه الحكم في حالة الطوارئ، فإنه ســاهم في تقليص الدعم الشــعبي للســيدة غاندي، كما أصبح انفصال فصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر عن المُثل التقليدية للإجماع المؤيد لنهرو واضحا في تلك الفترة. كما أدت عمليات الترهيب والفساد التي صاحبت هذا العصر، فضلا عن السياســة المضرة بالفقراء، إلى تدمير مصداقية الســيدة غاندي التي مثلت قوة للتغيير التقدمي. الأمر الأكثر مثارا للســخط على وجــه التحديد هو برامج «التخطيط الأسري» و«التجميــل الحضري» التي أشرف عليها ســنجاي، ابن الســيدة غاندي. فوضت هذه المبادرات الحكومية عمليــات التطهير الإرغامي والترحيل الإجباري للفقراء الذين كانوا يعيشــون في المدن، وقد أثرت أعمال إخلاء الأحيــاء الفقيرة والتطهير الإلزامي على نحو متفــاوت على المجتمعات المســلمة والطبقة الدنيا، وكلتاهما تمثــل الجمهور الانتخابي التقليدي لحزب المؤتمر. كما كشــفت علاقات ســنجاي المقربة من أصحاب المشروعات الخاصة وتوجهاته الســلطوية عــن اتجاه جديد للنخب الحاكمــة[63]. وعندما أجريت الانتخابات أخيرا في مارس 1977، لم يتلق حزب المؤتمر وحده الهزيمة، بل فقدت السيدة غاندي وسنجاي أيضا مقاعدهما في مجلس النواب بالبرلمان الوطني، «اللوك سوبها».

استعادة أنديرا قوتها

لم تستمر الحكومة الائتلافية التي تولت السلطة في العام 1977 طويلا، ولكونها كانت تتكون من الجماعات نفســها التي ارتبطت بحركة جايابراكاش، فقد نجحت في تحويل الانتخابات إلى اســتفتاء على حالة الطوارئ. وبناء على ذلك تفوقت على أنديــرا ومؤيديهــا من حزب المؤتمر بكفاءة. ومع ذلك، تفتت ما ســمي بـ «تحالف جبهة الجاناتا» - كما كانت تُعرف - على نحو سريع، حيث لم تكن لديه أيديولوجية موحدة ولا اتفاق على سياســة الدولة، بصرف النظر عن المعارضة المشتركة للسيدة غاندي. أصبح ذلك مثيرا للمشــاكل تحديدا عندما تحولت التوترات داخل المناطق الريفيــة بالهنــد إلى أعمال عنف، حيث اســتخدمت معظم النخــب الريفية، التي أيــدت الأحزاب اليمينية منذ زمن طويــل، الانتصار الانتخابي للعام 1977 للحد من تأثــير الإصلاحات الاجتماعيــة والاقتصادية في الأعوام الماضيــة. أدى ذلك إلى وقوع

أعمال عنف بين الطبقات الاجتماعية ومصادرة الأراضي التي وُزعت بناء على حزمة الإصلاحات السـابقة داخل المناطق الريفية. وفي الوقت نفسه، تصاعدت أيضا وتيرة العنـف الطائفي ومعدل الجريمة. ومع عـدم قدرته على التعامل مع هذه القضايا، تمكـن تحالف « جبهة الجاناتا» بالكاد من الاحتفاظ بتماسـك تحالفه. وفضلا على ذلك، كان هناك سـوء إدارة على نحو فاضح في أسـلوب القبض على السيدة غاندي ومحاكمتها، وهو الأمر الذي سـاعدها من دون قصد في اسـتعادة الدعم الشعبي. وفي الوقت الذي انهار فيه تحالف «جبهة الجاناتا»، عاد عدد من المارقين السـابقين إلى حـزب المـؤتمر الموالين لأنديرا، وعرفوا بأعضاء حزب المؤتمر(I)(*). وعندما بدأت الدعوة إلى انتخابات يناير في العام 1980، اكتسحها أعضاء حزب المؤتمر (I) وعادوا إلى مناصبهم، واستعادت السيدة غاندي منصبها رئيسة للوزراء مرة أخرى[64].

أشـارت حالة الطوارئ وما أعقبها من نتائج إلى كارثة أعمق تحل بالديموقراطية في الهند. تميز حكم السـيدة غاندي قبل العام 1975 بتركيز السـلطة السياسـية في أيدي حفنة بسـيطة من الأفـراد[65]، ومع ذلك، فإن هذه المركزية لسـلطة الدولة وتـلاشي حزب المؤتمر بوصفه مؤسسـة قد أضعفـا من قـدرة الحكومة على طرح الاحتياجات والمشـكلات المحلية. كما أجبر المعارضة عـلى الانحراف خارج القنوات السياسية الشرعية. وتزامن أيضا تركيز سلطة الدولة مع زيادة في الجرائم بالسياسة الهندية[66]. وقد كانت هناك درجة متصاعدة من الفساد في هيئة إكراميات ورشاوى وانضمام عدد كبير من الأفراد ممن لديهم سجلات إجرامية داخل الحياة السياسية. انطبقت هذه الصفات على معظم الكوادر الشابة التي عينها سنجاي غاندي! ولعل الأمر الأكثر إثارة للمشـكلات هو ظهور إحدى العصابات التي اسـتخدمتها العديد من الفصائل السياسـية بغرض تنفيذ أعمال القتل والترهيب. كان ذلك معلوما لدى قوات الشرطة المحلية، التي أصبحت «فاسـدة وإجرامية ومخالفة للقانون»[67] على نحو متزايد. ارتبطت هذه الاتجاهات أيضا بتحالف تشـكل بين النخب الاقتصادية بالهند وزعمائها السياسـيين الذين وجدوا مصلحة مشـتركة في قهر الفقراء. وأُقرت قوانين جديدة تقضي بحظر الإضراب، اسـتهدفت الدولة - بالتعاون مع النخب من مُلاك الأراضي الزراعية - الفلاحين الريفيين لما تسببوا فيه من أعمال العنف.

(*) حرف الآي (I) إشارة إلى اسم انديرا Indira. [المحررة].

إن مــا صاحب هذه الميول الاســتبدادية هو تعبير الســيدة غاندي عن خطاب وطنــي تأصلت فيه الطائفيــة الدينية والخوف من انفصــال الأقليات. لقد خلقت حالة الاضطراب التي وقعت في السبعينيات من القرن الماضي - وبخاصة فيما يتعلق براديكاليــة الفقراء واســتيائهم مــن الحـزب - كارثـة ألمــت بالشرعيـة كـان لا بد أن يســتجيب لهــا الحزب الحاكم، حيــث قام بذلك عن طريــق التأكيد على الدور التاريخي لحــزب المؤتمر، كونه الحزب الذي يمثل الأمــة، ووصم الأصوات المعارضة بأنها تشكل تهديدا للوحدة الوطنية، وتصوير النخب من حزب المؤتمر الحاكم بأنها الجماعــة الوحيدة القــادرة على حماية المجتمع[68]. شــكلت طبيعة هذا الخطاب، بما يحتويه مــن دلالات تتعلق بالمخاوف الأمنية والمفاهيم العرقية للأمة وبشــاعة تصوير قطاعات الســكان من الأقليات، مصدرا للانزعاج. وعن طريق وصف الميول الانفصالية ومظالم الأقليات التي ظهرت في أثناء فترة حكمها بأنها غير وطنية، تمكنت أنديرا من النجاح في صف الأغلبية الهندوسية خلف حكمها.

كان هنــاك العديد من الخصائــص المهمة لهذا الخطاب الجديــد. أولا، كان من المفترض أن يعيد اتجاه الحشــد الشــعبي على طول خطوط طائفية، وليست طبقية. حيث أدى إدخال الديموقراطية خلال حقبتي الخمســينيات والســتينيات من القرن الماضي إلى تســييس قطاعات الســكان وبناء قاعدة قوية من الدعم لمصلحة البرنامج اليســاري للإصلاح الاجتماعي. وعلى الرغم مــن ذلك، أصيبت هذه القوى بخيبة أمل نظــرا إلى تلاشي فرص التقدم وفشــل التنمية التي تديرها الدولة في رفع مســتويات المعيشة على نطاق عال. وبالتالي، يمكن النظر إلى حالة الطوارئ بشكل جزئي على أنها أحد المســاعي لتقييد القوى الشــعبية التي أطلق سراحها حزب المؤتمر، وهي القوى التي انقلبت عليه فيما بعد وهددت حكمه. وعلى الرغم من أن حركة غاياباراكاش قد اختُرقت بواسطة التنظيمات الطائفية - ويقول البعض إنها اختُطفت - فقد ساهمت في تقوية النبض الشــعبي المصاحب لحالة الســخط الذي كانــت تعاني منه الطبقات الدنيــا. فعلى الرغم من الالتزام التقليدي لحزب المؤتمر نحو المســاواة الاقتصادية، لم يتغير الكثير على مدار الثلاثين عاما من فترة حكم الحزب. ولم تستطع الدولة السماح بالحشــد المستمر على طول الخطوط الطبقية، لذلك سعت إلى تحويل الخطاب العام بعيدا عن القضايا الاجتماعية والاقتصادية والتركيز على قضايا العقيدة والأمة[69].

وهناك خاصية ثانية تميز بها هذا الخطاب، وهي المجاز الديني وجاذبيته الواضحة عند الأغلبية الهندوسـية. يمكن رؤية الانحراف نحو الدين، بشـكل سطحي، من خلال إظهار السـيدة غاندي لتقواها الدينية أمام الرأي العام، حيث قامت بزيارة (وافتتاح) المعابـد وغرس صور للتدين والتقوى[70]. كما مدت يدها أيضا إلى بعض النشـطاء من داخـل المجتمع الوطني الهندوسي، معتمـدة في ذلك على ابن أخيها أرون نهرو كحلقة وصل وأحاطت نفسـها على نحو متزايد بـ«المعلمـين الروحانيين»[71]. ومع ذلك، كانت الطبيعة الطائفية للتوجه الخـاص بأعضاء حزب المؤتمر(I) ملحوظة بوضوح في خُطب السيدة غاندي مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. فقد اتضح ذلك مبدئيا باستخدامها بعـض العبـارات مثـل «الأمة في خطـر» - تحت تهديـد كل من الأعـداء الداخليين والخارجيـين - لكنها أصبحت ذات توجه ديني عندما جرى تحديد التحديات على أنها تنبعث من الأقليات غير الوطنية. وعلى سـبيل المثال، في خطاب ألقته في العام 1983، أشـارت السيدة غاندي إلى أنه في «بعض المناطق» - وتقصد إقليمي كشمير والبنجاب - ضُمنـت الحقوق والامتيازات لقطاعات السـكان من الأقليات في الوقت الذي يجري فيـه «قمع مجتمـع الأغلبية»[72]. وفي خطـاب آخر ألقته في نوفمبر مـن العام 1983 مخاطبة حركة «أريا سـماج»، وهي تنظيم هندوسي تأسس في أثناء حركة الإصلاح التي قامت أواخر القرن التاسـع عشر، ذكرت بوضوح أن هناك هجوما على الدين والتقاليد الخاصـة بالدولة[73]. وقد تكرر هذا الموضوع في العـام التالي عندما زعمت، في أعقاب حادث الاعتداء على المعبد الذهبي بمدينة أميتسـار، أن «الدارما(*) الهندوسية تتعرض للهجوم»، وناشدت الحضور دعم جهودها التي تسعى إلى إنقاذ التقليد الهندوسي «من الهجوم الذي يشنه السيخ والمسلمون وآخرون»[74].

تضمنت مزاعم السـيدة غاندي صلة ربط ما بين الحكم المستمر لحزب المؤتمر والهدفين السـاميين المتمثلين في الوحدة الوطنية وأمن الدولة. ومن خلال التشديد عـلى وجود التهديـدات الأمنية غير المتبلورة، ركز نظام حكم السـيدة غاندي على مخاوف قطاعات السـكان، مسلطا الضوء على حزب المؤتمر باعتباره القوة الوحيدة التي بإمكانها بث الطمأنينة في نفوسـهم. وبالتـالي، اعتُبرت الانتقادات الموجهة إلى

(*) الدارما هي أحد المفاهيم الرئيسية التي تشير إلى معانٍ متفاوتة في الديانات الهندية (الهندوسية، والبوذية، والجاينية، والسيخية)، يدور في مجمله حول القانون الأخلاقي والعقائدي لهذه الديانات والفهم الصحيح للطبيعة. [المحررة].

السـيدة غاندي وحكم حـزب المؤتمر هجمات على الأمة بأسرهـا. وبالمثل، وصِفت جميـع جبهات المعارضة إمـا بعدم الوطنية أو بخيانة الوطـن، وبالتالي اعتُبر الأمر مسألة تختص بحفظ القانون والنظام، ولا تمُت إلى السياسة بصلة[75]. وكانت نتيجة ذلك أن التعبير عن الخلافات السياسـية التي يرجع السـبب فيهـا إلى وقوع كارثة بالعلاقات مـا بين الدولة والأقاليم على نحو رئيسي أصبح من منطلق ديني ووطني أيضا، وجرت معاملتها كتهديدات على الأمن القومي، وليس باعتبارها شؤونا تتعلق بتحقيق التسوية السياسية.

اتسم خطاب حزب المؤتمر عن القومية الدينية بالوضوح في أثناء الانتخابات التي أُجريـت مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. على سـبيل المثال، عند إجراء انتخابات البرلمان في العام 1983 في ولاية جامو وكشمير استغل الحزب المخاوف الهندوسية من هيمنة الأغلبية المسـلمة، وتمثلت المعارضة الرئيسية لحزب المؤتمر داخل هذه الولاية في حزب المؤتمر الوطني وهو حزب سياسي مسلم يتميز بالسيطرة والسطوة، ووصفته السيدة غاندي بأنه «غير وطني» و«مؤيد لباكستان»[76]. وفضلا على ذلك، أدى هجوم أنديرا على رئيس وزراء الولاية ومؤيدها الشـيخ عبدالله إلى انقسام جمهور الناخبين عـلى طول خطوط دينية، وسـاعد في دفع العديد مـن المؤيدين الهندوس من حزب بهاراتيا جاناتا في اتجاه حزب المؤتمر[77]. وعلى نحو مماثل، في أثناء الانتخابات المحلية بمدينة دلهي في العام 1983، كانت الحركات الانفصالية في إقليمي كشـمير والبنجاب الموضوع الرئيسي للحملة الانتخابية. وفي هذا الصدد، قيل إن حزب المؤتمر وحده هو الـذي بإمكانه الدفاع عن مصالح الأغلبيـة في مواجهة القوى غير الوطنية التي كانت تسعى إلى إضعاف الأمة. وفقا لما أشار إليه جيمس مانور بخصوص الانتخابات البرلمانية للعام 1984، «على الرغم من أنه من الصعب اسـتيعاب أن الشـوفينية الهندوسـية والمشاعر المناهضة للسـيخ كانتا بمنزلة عنصرين ضروريين للحملة الانتخابية الخاصة بأعضاء حزب المؤتمر (I)، فإنه الواقع كان هذا هو الوضع بالفعل»[78].

اتصفـت الإسـتراتيجية الطائفية لحزب المؤتمـر بالانتهازية الشـديدة، فمن أحد الجوانب عكسـت زوال القاعدة الانتخابية لحزب المؤتمر، حيث سـاعدت أوجه فشل حكـم حزب المؤتمر والتجاوزات التي وقعت في أثناء فرض حالة الطوارئ على تقويض تحالف الحزب التقليدي الذي كان يضم الفقراء الريفيين والمسلمين والمنبوذين والنخب

في المدن. وعلاوة على ذلك، أدركت السيدة غاندي وقتئذ المخاطر الناجمة عن الاعتماد على الأقليات والفقراء. كما أسـهم انتشار الأحزاب الإسلامية وأحزاب الطبقة الدنيا في سـحب الدعم من حزب المؤتمر، وذلك في الوقت الذي أصبح من الصعب فيه تجاهل شـكاوى الأغلبية حول التمييز. رأى أفراد الطبقة العليا من الهندوس تحديدا أنفسهم عـلى أنهم يعانون حالات التمييز من البرامـج الإيجابية التي صُممت لمواجهة حالات الإجحـاف القديمة. وكانت النتيجة عبارة عن «رد فعل عنيف من قبل الهندوس» ضد السياسـات التي اتصفت بأنها «تُشـبع رغبات الأقليات»، وهو انتقاد أصبح فيما بعد بمنزلة خاصية أساسية لحزب «بهاراتيا جاناتا»، خليفة حزب جانا سانغ.

من جانب آخر، أعلن تغيير المسـار نحو أغلبية هندوسـية صريحة عن تحول أيديولوجـي واسـع النطاق. وبما أن الالتـزام التاريخي لحـزب المؤتمر نحو تحقيق أجندة تحررية لم يعد الآن جديرا بالثقة، لذا كان بحاجة إلى قاعدة جديدة لشرعيته الأيديولوجيـة. أجـبر الحزب على وضع إسـتراتيجية جديدة اعتمـدت على الدعم الشـعبي من الأغلبية الهندوسـية، تحديدا من الطبقات المتوسطة في قلب المنطقة المتحدثة باللغة الهندية، وبُنيت هذه الإسـتراتيجية على أساس تفادي حزب بهاراتيا جاناتا عن طريق الاسـتيلاء على رسـالته وقاعدة الدعم الخاصة بـه[79]. وقد أدت خسائر حزب المؤتمر في الولايات الجنوبية كارناتاكا وأندرا برديش في يناير 1983 إلى مضاعفة أهمية إقامة قاعدة دعم أكثر قوة داخل الولايات الشـمالية. وكانت هناك بعـض المزاعم أن السـيدة غاندي قد قدمت عروضا للخصوم السـابقين من داخل تنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سانغ كجزء من عملية تغيير المسار السياسي الجديد، لكـن ظلت درجة التعاون في هـذا الصدد مبهمة. ومع ذلك، كان هناك العديد من التقارير التي أفادت عمل بعض النشـطاء من داخل تنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سـانغ مع أعضاء حزب المؤتمر(I) في كشـمير ودلهي وولاية أنـدرا برديش ومناطق أخـرى مطلع الثمانينيات مـن القرن الماضي. كما كانت هناك بعـض التقارير التي أفادت عن تحالف أعضاء حزب المؤتمر(I) مع تنظيم شـيف سـينا - وهو أحد أشد التنظيمات الطائفية الجهادية - في انتخابات الولاية والانتخابات البلدية داخل ولاية ماهاراشترا في العام 1983[80]. وقد آثرت السيدة غاندي، على عكس أبيها نهرو الذي عارض الطائفية بشدة، «ركوب هذه الموجة إلى آخر مداها»[81].

ومــما يدعو إلى الســخرية أن تبني أعضاء حزب المؤتمــر(I) للقومية الدينية قد حدث عندما كان حزب بهاراتيا جاناتا بصدد الابتعاد عن هذا النوع من الشــوفينية التــي أدت إلى تهميــش الوطنيين الهندوس مــن قبل. ومن ضمن المســاعي العدة لتوسيع قاعدته الشعبية، ســعى حزب بهاراتيا جاناتا إلى جذب المسلمين والهندوس من الطبقــة الدنيا عن طريق التأكيد على بعض القضايــا الاجتماعية «والتقليل من أهميــة هويتــه الهندوســية»[82]. وعلى الرغم مــن ذلك، لم تلق الإســتراتيجية التي اتبعهــا حزب بهاراتيا جاناتا قبولا لدى أعضاء الســانغ باريفار (وتعني حرفيا «عائلة تضــم التنظيمات الهندوســية»، بما فيها المجلس الهندوسي العالمي، وحزب راشــتريا سوايامسيفاك سانغ وآخرون)، الذين نظروا إلى التحول العلماني لحزب بهاراتيا جاناتا عــلى أنه تراجــع في المبادئ. وقد أدى هذا الازدراء إلى ظهــوره بمظهر رديء في أثناء انتخابات منتصف الفترة التي أجريت في العام 1983 والتي تخلت فيها كوادر تنظيم راشتريا سوايامسيفاك ســانغ عن حزب بهاراتيا جاناتا لمصلحة مرشحي أعضاء حزب المؤتمر(I) في العديد من الدوائر الانتخابية المحلية. ومع ذلك، فشــلت الإســتراتيجية الانتخابية لحزب بهاراتيا جاناتا، لا لأن رسالته لم تلق قبولا لدى أغلبية جمهور الاتجاه الســائد، بل بسبب فقدان الحزب لمؤيديه الرئيسيين واتجاههم لمؤازرة حزب المؤتمر. وعنــد تخلي مؤيدي حزب بهاراتيــا جاناتا عنه في الانتخابات، أظهر نشــطاء تنظيم راشــتريا سوايامسيفاك ســانغ أنهم «لم يطمئنوا إلى الاتجاه الذي اتخذه الحزب»[83]. وجــرى التعبير عن هذا الانتقاد في أحد المقالات التــي نشرتها جريدة متعاطفة مع القومية الهندوســية، حيث أشارت إلى أنه «قد حان الوقت لحزب بهاراتيا جاناتا لكي يتخذ قراره، عليه تحديد مصيره الآن وعلى نحو حاســم لا رجعة فيه، فإما أن يؤدي دور الحــزب العلماني أو الحزب الوطني الهنــدوسي. كان عليه أن يدرك من التجربة التــي خاضهــا أن أعضاء حــزب المؤتمر(I) قد اتخــذوا قرارا بالاســتيلاء على قاعدته الوطنية الهندوســية وتقديم الحزب على أنه غير مجد في العملية السياسية وذلك في حالة استمرار حزب بهاراتيا جاناتا في ترنحه ما بين الخيارين»[84].

أدى التطبيــع مع الطائفية الهندوســية وميلها نحو الاتجاه الســائد من السياســة الهنديــة إلى زيــادة حادة في العنــف الطائفي، حيث وقعت بعض أحداث الشــغب ما بين الهندوس والمســلمين في مدينة مراد آباد (العام 1980) ومدينة بيهار شريف (العام

1981) ومدينة أحمد آباد (العام 1982) ومدينة ميروت (العامين 1982 و1987) ومدينة مومباي (العام 1984) ومدينة دلهي (العام 1987). وعلى الرغم من أن أعمال الشغب قد استهدفت المسلمين باعتبارهم مجتمعا دينيا، فقد ارتبط الدافع عامة بالتنافس الاقتصادي والسياسي، وليس بدافع كراهية قديمة. وباختصار، عملت دوافع المنافسة السياسية على «تحويل أعمال العنف الطائفي إلى شكل آخر من السياسة (الجماهيرية) المنظمة»[85]. ومع ذلك، والأكثر إثارة للدهشة بخصوص هذا العنف، أنه لم يكن يتعلق بعدد الأحداث التي وقعت، لكنه تركز حول دور السلطات الحكومية في التحريض عليه والتواطؤ فيه. وعلى الرغم من أن معظم أحداث الشغب قد صُحبت بحملات مستدامة قامت بها التنظيمات الطائفية مثل المجلس الهندوسي العالمي أو تنظيم شيف سينا، فقد كان الانحياز المناهض للمسلمين بين رجال الشرطة عنصرا جليا على نحو متزايد. ففي العديد من الحالات تكاتفت الشرطة المحلية مع تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ للعمل على استهداف قطاعات السكان من الأقليات، وسرقة ممتلكاتهم، والاشتراك في جرائم القتل وإضرام النيران. وفضلا على ذلك، لم تفعل الحكومة المركزية شيئا يُذكر لوضع حد لمثل هذه الأعمال الوحشية أو لمساءلة أولئك ممن اشتركوا فيها. ونتيجة لذلك، نُظر إلى الدولة على أنها مُلامة على نحو متزايد نظير أعمال العنف ما بين الأقليات، كما أظهر ذلك أيضا إلى أي حد أصبحت فيه آليات الدولة تتسم بالطائفية.

إضفاء الصبغة الطائفية على السياسة داخل إقليمي البنجاب وكشمير

لم يقتصر التلاعب بالهويات الدينية على الإستراتيجيات الغالبة لحزب المؤتمر، لكنه كان واضحا أيضا من خلال مساعي السيدة غاندي للسيطرة على الحكومات الإقليمية، وهو الأمر الذي كان ضروريا لفرض سيطرة الحكومة المركزية. وقد دفعها ذلك، مع مسؤولين آخرين من حزب المؤتمر، إلى وضع سياسات تتسم بالمواجهة على نحو متزايد مع خصومها داخل الأقاليم المختلفة. ونتج عن التوجهات المركزية للحكومة الوطنية عدد من المظالم داخل الولايات الفردية. وعلى الرغم من ذلك، ميز المنطق الديني والطائفي هذه النزاعات السياسية. ومهد ذلك الطريق لوقوع خلافات حادة، اتسم بالطبع أغلبها بالعنف، ما بين القيادة الوطنية والمسؤولين الإقليميين، وكان أكثرها أهمية هو النزاع في إقليمي كشمير والبنجاب.

توترت العلاقات ما بين الهندوس والمسلمين بشكل كبير في ولايتي جامو وكشمير - حيث أدت النزاعات التي وقعت منذ زمن بعيد إلى شن عدة حروب ضد باكستان - نتيجة للتلاعب المتعمد بالمشاعر الطائفية من قبل السيدة غاندي. وبدأ ذلك في العام 1982، عندما سعت إلى إضعاف مكانة الحاكم آنذاك، الشيخ فاروق عبدالله، في محاولة لتعزيز سيطرتها على المنطقة. وعلى الرغم من التزام فاروق بالحفاظ على ولاية كشمير داخل الهند، طعنت السيدة غاندي في ولائه وعملت بدأب لكي تطيح به من السلطة، حيث وجهت إليه بعض الاتهامات بتدويل القضية وتلقي الأموال من أنظمة الحكم الملكية العربية. وكانت هناك بعض الاتهامات الأخرى التي وُجّهت ضد فاروق، منها ادعاءات بوجود معسكرات للإرهابيين داخل الولاية، وتساهل حكومة الولاية مع الأنشطة غير الوطنية[86]. وفي حملتها الانتخابية داخل المنطقة في العام 1983، ناشدت السيدة غاندي المشاعر الطائفية عن طريق التأكيد على حالات التمييز ضد الهندوس في المنطقة الجنوبية، كما قدمت نفسها باعتبارها القوة الوحيدة القادرة على حمايتهم من الأغلبية المسلمة، من أحد الجوانب، ومن المجاهدين المدعومين من باكستان، من جانب آخر[87]. وبعد الخسارة التي لحقت بها في الانتخابات، لم ترفع السيدة غاندي الراية البيضاء. قامت في العام التالي، تحديدا في شهر يوليو 1984، بتقديم رشوة إلى أعضاء برلمان الولاية نظير انشقاقهم عن التحالف، وبعد ذلك أقالت الحكومة المنتخبة ديموقراطيا. وقد ظلت هذه «الألاعيب» تُمارس طيلة السنوات الخمس التالية آنذاك ما بين دلهي وسريناجار، عاصمة ولاية كشمير، التي أدت في نهاية المطاف إلى «كارثة» الانتفاضة التي اندلعت في العام 1989، وإلى أربعة عشر عاما من العنف المقلق[88].

وعلى الرغم من ذلك، أكثر النزاعات الإقليمية من حيث الأهمية كانت في إقليم البنجاب، حيث جرى تعريف التوترات حول الاعتبارات الاقتصادية والسياسية من منطلق ديني - تحديدا تلك النزاعات حول فرض السيطرة على مصادر المياه والأراضي، وكان ذلك أمرا غريبا، نظرا إلى التعاون قديم الأزل ما بين الهندوس والسيخ في المنطقة. وعلى سبيل المثال، اعتمد حزب المؤتمر باستمرار على كل من أصوات السيخ والهندوس في انتخابات الولاية خلال حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وبالمثل وصل حزب أكالي دل، حزب سياسي ينتمي إلى السيخ والخصم

الرئيسي لحزب المؤتمر، إلى السلطة فقط من خلال التحالفات التي أقامها مع الأحزاب الهندوسية. ونجح في تشكيل حكومة ائتلافية مع حزب جانا سانغ في العام 1969 ومع حزب جاناتا في العام 1977. وعلى الرغم من ذلك وعقب انتخابات عام 1977، تغيرت الديناميكية السياسية. من ضمن المساعي المراد منها إضعاف حزب أكالي دل، دبر المسؤولون من أعضاء حزب المؤتمر(I) صعود أحد شباب السيخ المتعصبين ويُدعى سانت بهيندرانوال بنية خلخلة الدعم الذي يحصل عليه حزب أكالي دل من مجتمع السيخ، عن طريق إيجاد حزب ديني بديل يرتبط ببهيندرانوال[89]. وقد بدأ سنجاي غاندي في وضع هذه الإستراتيجية هو ورئيس وزراء الولاية السابق وعضو حزب المؤتمر (ورئيس الدولة فيما بعد) زيل سينغ وأسهم في تسهيلها كل من الآلة الشعبية لحزب المؤتمر والانجذاب إلى «عقائد وممارسات السيخ الثورية» التي أظهرها بهيندرانوال. كما مثل ذلك انصرافا تاما عن مواجهة حزب المؤتمر السابقة لطائفية السيخ خلال حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي[90].

كان بهيندرانوال زعيما دينيا عمل على خلط الإحياء الديني الحماسي مع الأجندة السياسية الواضحة. وعلى الرغم من دعمه لإقامة دولة منفصلة للسيخ (خالستان)، عمل مع حزب المؤتمر(I) أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضي لمعارضة حزب أكالي دل الأكثر اعتدالا. وقام بتنظيم حملة انتخابية في العام 1980 نيابة عن مرشحي أعضاء حزب المؤتمر(I) في انتخابات برلمان الولاية، على الرغم من ضآلة إسهاماته. ومع ذلك، أسهمت عدوانية بهيندرانوال واستعداده لاستخدام العنف ضد حركة نيرانكري وطوائف السيخ الأخرى المنشقة في الإعلاء من مكانته بين المجتمع. حتى عقب نجاح أعضاء حزب المؤتمر(I) في الاستيلاء على حكومة الولاية، استمر نشطاء الحزب في دعم بهيندرانوال لمجابهة حزب أكالي دل. لكن سرعان ما فقد أعضاء حزب المؤتمر(I) الأداة التي اعتمدوا عليها، ففي العام 1980 - 1981، تورط بهيندرانوال في سلسلة من جرائم القتل من ضمنها اتهامه بقتل أحد الصحافيين المشهورين، ولم يمنعه من دخول السجن سوى وساطة زيل سينغ[91]. وفي الوقت نفسه، أُجبر حزب أكالي دل على اتخاذ خطوات أكثر حزما (وإن لم تكن مسلحة) لحماية ما كانوا ينظرون إليه على أنه مصالح السيخ الشرعية. واتُّخذت هذه الخطوات لكي تؤكد على سيطرتهم باعتبارهم الممثل الحقيقي لمجتمع السيخ ولمواجهة أعضاء حزب المؤتمر(I) حول الحكم الذاتي الإقليمي.

دمرت فاعلية حزب أكالي دل على كلتا الجبهتين بواسطة القيادة الوطنية لحزب المؤتمر. فمن أحد الجوانب، رفضت الحكومة المركزية الاعتراف بالعديد من القضايا التـي تتعلق بالحكم الـذاتي للولاية، وقال البعض إن الحكومـة أحبطت عن قصد أحـد الحلول بخصوص قضايا مصادر المياه ووضـع الأراضي المتنازع عليها[92]. ومن جانب آخر، تسـبب تشـجيع حزب المؤتمر لبهيندرانوال في تقويض القيادة المعتدلة لحـزب أكالي دل بشـكل كبير، حيث أرغمهم ذلك على التنافس لكسـب المشـاعر الشـعبية للسيخ من المنطلق المتعصب نفسـه الذي استخدمه بهيندرانوال، وأسهم ذلك في تصلب الهويات الطائفية للسـيخ وظهور شـعبية تنافسية بين زعماء السيخ السياسـيين. مقابل ذلك، وصفت الحكومـة المركزية حزب أكالي دل بأنه غير وطني وانشقاقي، لذلك فهو مصنف خارج الاتجاه السياسي السائد. أصبح الدين والسياسة متشـابكين في هذا الصدد - كما أصبحت العسكرة الدينية التي وضعها بهيندرانوال تحظى بشـعبية كبيرة - لدرجة أن «السـيخ العلمانيين نأوا بأنفسهم عن ذلك حتى لا يوصفوا بالخونة لقضية السـيخ»[93]. إن ما حدث هو قيام حزب المؤتمر «بتحويل القضايـا العلمانيـة إلى عرقية من أجل تهميش خصومه بعيدا عن الاتجاه السـائد للسياسـة الوطنية. وأسهمت حقيقة فرض رسـم حدود الولاية بناء على المحددات اللغوية والدينية في إغراء التشـكيلات السياسية الإقليمية للسقوط في الفخ العرقي الـذي دفعهـم إليه أعضـاء حزب المؤتمـر(I)، وفي الوقت الذي اقـترب فيه فاروق عبداللـه (والي ولاية كشـمير) من ذلك الفخ بخطورة، سـقط حـزب أكالي دل فيه سقوطا مباشرا[94].

وبحلول العام 1983، أصبح الوضع داخل إقليم البنجاب سيئا للغاية، لدرجة أن جرائم القتل التي ارتكبها النشـطاء التابعـون لبهيندرانوال ضد الهندوس، بالإضافة إلى الاشـتباكات العنيفـة التي دارت مـا بين المجتمعات، كانت شـائعة للغاية. ولم يعـد هناك أي نوع من التأثير من قيادة أعضاء حـزب المؤتمر(I) على بهيندرانوال. وعـلى الرغم من الجدل حول الدور الـذي أداه بهيندرانوال في أعمال العنف، فقد تصاعدت الأمور لتخرج عن نطاق السـيطرة على نحو واضح[95]. تحولت الشكاوى والمظالم السياسـية المتعلقة بمجتمع السيخ إلى حركة انفصالية شاملة، وأصبح تواطؤ المسؤولين بالدولة في هذه الأحداث واضحا. ووفقا لما ورد فيما بعد عن أحد مفتشي

الشرطـة من مدينة أمريتسـار، «لم ترع الحكومة الإرهاب فقط، بل سـاعدته على النمو والازدهار بسبب تكاسـلها»[96]. ولعل الأكثر إشكالا هو الانقسامات العميقة الواضحـة آنذاك بين قوات الشرطة التي جعلتهم غير جديرين بالثقة بشـأن اتخاذ موقف ضد المسلحين السيخ المرتبطين بهيندرانوال.

وصل النزاع داخل إقليم البنجاب إلى ذروته وأخذ شـكلا من أشـكال المواجهة ما بين الحكومة والمسـلحين السيخ في شهر يونيو من العام 1984. وفي يوم 5 يونيو، بدأ الجيش الهندي فرض الحصار على المعبد الذهبي بمدينة أمريتسـار، وهو الذي حصن بهيندرانوال ومؤيدوه أنفسهم بداخله. وفي أثناء الهجوم اللاحق (الذي جرى تحت اسـم «عملية النجم الأزرق») قُتل ما يقرب من خمسـمائة مسلح بمن فيهم بهيندرانوال، فضلا على قتل أو إصابة المئات من الحجاج السـيخ، وتحطم قطاعات كبـيرة من مبنى المعبد - الـذي يُعتبر أقدس بقعة عند السـيخ. ونتج عن تدنيس هذا الغرودوارا (معبد السـيخ) المهم إصابة مجتمع السـيخ في جميع أرجاء الدولة بالصدمة، وهو الأمر الذي أدى إلى حالات من التمرد داخل صفوف القوات المسلحة واسـتقالات جماعية لأعضاء السيخ من البرلمان. وعقب هذه الأحداث بأربعة أشهر، تحديدا في شـهر أكتوبر مـن العام 1984، اُغتيلت أنديـرا غاندي على يد اثنين من حراسها الشخصيين انتقاما لتدنيس وانتهاك المعبد الذهبي.

الخلاصة

كان اغتيال أنديرا غاندي وأحداث الشـغب التي أعقبته بمنزلة نهاية مناسـبة لإجماع الرأي المؤيد لنهرو. لخص الاعتداء على المعبد الذهبي واغتيال أنديرا غاندي، وأعـمال العنف اللاحقـة العداءات الطائفيـة التي خشي نهـرو وأتباعه من مغبة حدوثها. كما أسـهمت أيضـا في تصلب الهويات الطائفيـة بالهند. وقد أدى تصوير مزاعم السـيخ على أنها غير وطنية، والانتقام المنظم من مجتمع السـيخ نظير وفاة السـيدة غاندي إلى زيادة كبيرة في شعورهم بالاضطهاد. وبالمثل راقب المسلمون في الهند الهجمات التي تُشن على جماعة من الأقليات داخل الوطن نفسه بعدم ارتياح شـديد. ومما يدعو إلى السـخرية أن أعمال العنف التي وقعـت في إقليم البنجاب أكـدت ادعاءات أعضاء حزب المؤتمر(I) بأن الدولة تتعرض لخطر التفتت، وأنه من

الضروري اتخاذ منهج شـديد القوة لمناقشة القضايا الإقليمية. وبالتالي، صُوِر زعماء الأقليات في ولاية كشـمير وولاية آسام على أنهم يشكلون تهديدا للأمة وبأنهم على اتصال بـ«قوى خارجية» غير معلنة. وباختصار، استخدم زعماء حزب المؤتمر القومية الدينية المستترة لحشد الدعم الهندوسي لاستمرار حكمهم.

ومن ثَم، كان استئصال الإجماع العلماني جاريا بكفاءة بحلول مطلع الثمانينيات مـن القرن المـاضي. قد يكون العمل على اسـتقطاب القومية الهندوسـية مدفوعا بواسـطة اعتبـارات انتخابية، لكنه أيضا كان خيار زعماء حـزب المؤتمر للتخلي عن التزاماتهم السـابقة تجاه الأفكار والمفاهيم العلمانية والإصلاح الاجتماعي. وبالتالي، فمـن المفارقة أن تكون نهايـة الرؤية العلمانية تحت حكم «أنديـرا»، التي ناضل أبوها لإرسـائها، وأن يبدأ بذلك عصر جديد من السياسـة الطائفية. ومما يدعو إلى الدهشـة أن إسـتراتيجية الأغلبية التي وضعتها السـيدة غاندي عادت بالنفع على حزب المؤتمر طوال ما تبقى من العقد. وبغض النظر عن تواطؤ الحكومة في صعود بهيندرانوال، فقد سـاعدت عملية اغتيال السـيدة غانـدي والأحداث اللاحقة على تعزيـز الدعم الهندوسي لحزب المؤتمـر طوال فترة الثمانينيات مـن القرن الماضي، وعملت الاضطرابات على تبرير المخاوف التي أشـعلتها السيدة غاندي من انفصال الأقليـات. وعلى الرغم من ذلـك، فإن تحقيق التوازن السـياسي بين الأمرين، الذي نفذته السـيدة غاندي ببراعة - ومناشـدة مشـاعر الأغلبية الهندوسية، في الوقت نفسه الذي تزعم فيه ظاهريا الأساس العلماني - سوف ينكشف في أثناء فترة حكم ولدها، راجيف غاندي، رئيسًا للوزراء.

5

غرس الطائفية في السياسة الهندية

استمر المسؤولون الهنود في استغلال الدين طوال فترتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. وعلى الرغم من قيام زعماء حزب المؤتمر بمعارضة الشوفينية المصاحبة للطائفية الدينية على نحو ظاهري، فإنهم سعوا إلى استقطاب الأفكار وأساليب الخطاب المتعلقة بالقومية الهندوسية لأغراضهم الشخصية. كان ذلك واضحا في الإستراتيجية الانتخابية للانتخابات الوطنية في العام 1984، التي دُعي إليها بعد وفاة السيدة غاندي بفترة قصيرة، وفي حملات انتخابية أخرى على مدار العقد. وفي أثناء هذه الفترة استخدم راجيف غاندي، الذي انتُخِب رئيسا للوزراء في العام 1984، مخاوف انفصال الأقليات والتهديد الخارجي من دولة باكستان الإسلامية كوسيلة لتعزيز الدعم بين الأغلبية الهندوسية. كان الخوف، والدين، والقومية

«في سعيه إلى إرساء رؤية محدودة للقومية الهندوسية، بالغ حزب بهاراتيا جاناتا في ردود أفعاله، حيث عمل توجهه الأيديولوجي على رعاية النزاع والانقسام، وهو الأمر الذي كلفه في النهاية دعم الطبقات المتوسطة من الشعب الهندي»

المؤلف

بمنزلة عناصر محورية لتحقيق إستراتيجية الأغلبية. وعلى الرغم من ذلك، وبتخلي حزب المؤتمر عن التزاماته السابقة نحو القومية العلمانية، فقد تنازل عن الجدل الأيديولوجي على نحو فعال لمصلحة جماعة سانغ باريفار. كما أدى ذلك أيضا إلى تصاعد التوترات بين الجماعات الدينية المختلفة داخل الهند، وهو الأمر الذي نتج عنه تفتت المجتمع السياسي. كان هذا التوجه واضحا في أثناء الاضطرابات المناهضة للمسلمين في تلك الفترة، وفي انتشار العنف، والأكثر أهمية، عند تدمير مسجد بابري في مدينة أيوديا في العام 1992.

كان الجدل حول مسجد أيوديا - وتدميره - يرمز إلى الصراع الأوسع نطاقا للأمة الهندية. كان المسجد بالنسبة إلى المسلمين والهندوس العلمانيين انعكاسا للتنوع الديني داخل الهند والصفة الكوزموبوليتانية للأمة. ومع ذلك، فقد كان يرمز بالنسبة إلى الوطنيين الهندوس إلى تبجيل غير مبرر لمصالح الأقليات. وبالسعي إلى تدمير المسجد، اصطدمت الجماعات المصاحبة لجماعة سانغ باريفار بالهوية الكوزموبوليتانية للهند، مستخدمين هذه القضية عمدا لإعادة تعريف الأمة من منطلق هندوسي على نحو واضح. وكان تواطؤ الدولة في أحداث مدينة أيوديا وأعمال العنف المصاحبة لها بمنزلة خاصية محددة لهذا الحدث المأساوي، وأظهر درجة تأصل الطائفية الدينية داخل مؤسسات الدولة الهندية.

إن الجهود التي بذلها زعماء حزب المؤتمر لاستقطاب القومية الهندوسية تساعد في تفسير الصعود المتهور لحزب بهاراتيا جاناتا وقتئذ. لقد تمكن حزب المؤتمر من تطبيع الخطاب المتعلق بالهندوتفا بمناشدة المشاعر الدينية لأغلبية قطاعات السكان. وباختصار، هيأ حزب المؤتمر بيئة أيديولوجية قدمت في النهاية خدمات لمصالح حزب بهاراتيا جاناتا، وليس مصالح حزب المؤتمر. واحتشد أنصار الطائفة الهندوسية وراء زعامة أنديرا وراجيف غاندي في الثمانينيات، غير أن ذلك تغير على نحو هائل مطلع التسعينيات، عندما حوّل الناخبون أنفسهم دعمهم بشكل جماعي إلى مصلحة حزب بهاراتيا جاناتا. وبذلك، فقد تسببوا في حدوث تحول أيديولوجي كان في طور اكتماله منذ فترة ليست ببعيدة. لذا، فإن مكاسب حزب بهاراتيا جاناتا في أثناء التسعينيات لا تثير الدهشة بالضرورة، فقد أظهر تأثير حزب بهاراتيا جاناتا حجم التغير الذي شهده السياق الأيديولوجي، وكيف أصبحت الشوفينية الهندوسية

مقبولة على نطاق واسع. كان استعداد الوطنيين الهندوس لدعم حزب المؤتمر في الثمانينيات هو ما أسهم في التستر على عمق هذا التوجه، وعندما قرر الوطنيون الهندوس العودة مرة أخرى لدعم حزب بهاراتيا جاناتا - جالبين معهم قطاعات كبيرة من الطبقات المتوسطة للهندوس - تزايدت مكاسب حزب بهاراتيا جاناتا على نحو هائل.

على الرغم من ذلك وبحلول العام 2004، رجعت مرحلة الطائفية الدينية إلى نقطة البداية. فقد حاول حزب بهاراتيا جاناتا، الذي تولى زعامة الائتلاف الحاكم في مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها» منذ العام 1998 حتى العام 2004، استخدام سيطرته على الدولة لإرساء رؤيته المحدودة للنظام الاجتماعي، وقد شمل ذلك بعض المساعي لتشجيع العقائديين الدينيين لتولي مناصب في السلطة، والتلاعب في الكتب الدراسية الأكاديمية، وإعادة كتابة التاريخ الهندي – بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معنى. استخدم أيضا حزب بهاراتيا جاناتا وحلفاؤه من جماعة سانغ باريفار العنف ضد قطاعات السكان من الأقلية. وعلى الرغم من أن حزب المؤتمر ربما يكون قد حابى المشاعر الهندوسية، فإن حزب بهاراتيا جاناتا والتنظيمات الأخرى المرتبطة بجماعة سانغ باريفار هم الذين كانوا مسؤولين عن أكثر الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسان خلال هذه الفترة وتضمنت مثل هذه الأنشطة الخارجة عن القانون أعمال العنف التي وقعت في ولاية غوجارات في العام 2002 التي ارتكب فيها نشطاء حزب بهاراتيا جاناتا جرائم قتل منظمة ضد أعداد ضخمة من المسلمين داخل مجتمعاتهم. وكما كان في العهود السابقة، لم يكن هذا رد فعل غير عقلاني من «عصابة» وحشية وهمجية، بل كان هجوما سبق التنسيق له على مجتمع من الأقليات صُمم لاستقطاب المجتمع الهندي وترسيخ تمسك الوطنيين الهندوس بالسلطة. وعلى الرغم من ذلك، كان هذا النوع من التجاوزات هو تحديدا ما أسهم في تشويه سمعة «الهندوتفا» ووضع حدا لحكم حزب بهاراتيا جاناتا. وعلى الرغم من أن أحداث الشغب التي وقعت في العام 2002 قد جعلت من ناريندرا مودي، رئيس وزراء ولاية غوجارات الذي ينتمي إلى حزب بهاراتيا جاناتا، رمزا لليمين السياسي، فقد أصابت أعمال العنف الاتجاه السائد من الشعب الهندي بالصدمة. باختصار، أدى تطرف الحزب الحاكم - مقرونا بالقدرة المحدودة للقومية الهندوسية

على طرح المخاوف الاقتصادية الحقيقية - إلى انهيار الدعم الشعبي لحزب بهاراتيا جاناتا في العام 2004.

راجيف غاندي وسياسة الشعبية التنافسية

إستراتيجية الأغلبية

كانت الانتخابات البرلمانية للعام 1984 والانتصار اللاحق لأعضاء حزب المؤتمر(I) نتاجا للعديد من الاتجاهات التي ظهرت في أثناء فترة حكم السيدة غاندي، التي تضمنت - قبل كل شيء - إضفاء الصبغة الطائفية على حزب المؤتمر. وعلى الرغم من الالتزام الخطابي نحو الديموقراطية العلمانية، فإنه جرى التعبير عن سياسات أعضاء حزب المؤتمر(I) من منطلق القومية الدينية التي ربطت حكم حزب المؤتمر بالوحدة الوطنية والتضامن الهندوسي. وفقا لما أشارت إليه إحدى المقالات في هذا الوقت، «يمكن تزيين طائفية مجتمع الأغلبية من دون صعوبات بالغة بالزخارف العلمانية لكي تبدو قومية ووطنية، ومن هذا المنطلق يمكن أن يقال إن الحزب الحاكم قد سرق بحق ويتفان رداء حزب بهاراتيا جاناتا»[1]. وقد صاحب تخلي حزب المؤتمر عن العلمانية تحولا متزامنا للسياسة الاقتصادية، حيث استُبدل الالتزام التاريخي للحزب تجاه التنمية التي تديرها الدولة والمساواة الاقتصادية بتأكيد جديد على تحرر السوق واستثمارات القطاع الخاص. وتميز هذا العصر أيضا بالتسلطية المتزايدة وإجرام الحكومة وعدم التسامح مع الرأي المعارض، وصورت المعارضة السياسية - سواء كانت اقتصادية أو إقليمية، علمانية أو دينية - على أنها «غير وطنية» وكثيرا ما قوبلت بالعنف.

تجلت هذه الاتجاهات في أعمال العنف الطائفي التي أعقبت اغتيال السيدة غاندي. وكانت إراقة الدماء شديدة القسوة على وجه الخصوص في مدينة دلهي، حيث شنت العصابات الهندوسية هجمات على مجتمع السيخ وأضرموا النيران في متاجرهم والغرودوارا (معابد السيخ)، واستُهدف بعض الرجال على وجه الخصوص من أعمار محددة، وكثيرا ما كانوا يُحرقون وهم على قيد الحياة في الأماكن العامة. اغتُصبت النساء وسُرقت منازل ومقار أعمال السيخ، والأكثر إرباكا هو حقيقة أن السيخ - الكثير منهم قد دعموا حزب المؤتمر من قبل - ظلوا بلا حماية من قِبل

السلطات الحكومية، كما أن قوات الشرطة اشتركت على نحو نشط في أعمال العنف. تراوحت تقديرات الخسائر، لكن وفقا للمصادر الحكومية الخاصة، بين مقُتل أكثر من 2700 فرد على مدار أيام قليلة، منهم 2150 قتيلا تقريبا في مدينة دلهي فقط[2]. بينما أُصيبت واغتُصبت أعداد كبيرة أخرى وأُجبر أكثر من مائة ألف شخص على ترك ديارهم.

ومن الواضح أن «أعمال الشغب» لم تكن نتاج غضب تلقائي. على النقيض، ووفقا لما أظهرته العديد من التحقيقات فيما بعد، كان هناك عمل منسق بواسطة بعض المسؤولين بحزب المؤتمر – من ضمنهم بعض كبار المسؤولين – «لتلقين السيخ درسا لن ينسوه»[3]. ودلت أقوال شهود العيان على تورط نشطاء حزب المؤتمر وضباط الشرطة في المشاركة في هذه الهجمات وتوجيهها، حيث نُقل أفراد هذه «العصابة» في العديد من الحالات بالحافلات من المناطق الخارجية «وقيدوا بواسطة الساسة من أعضاء حزب المؤتمر (I) والسفاحين من داخل هذه المنطقة»[4]. ووفقا لما أشار إليه أحد فرق تقصي الحقائق:

> توصلنا إلى استنتاج أن الهجمات على أفراد مجتمع السيخ في مدينة دلهي وضواحيها في أثناء هذه الفترة كانت بعيدة كل البُعد عن كونها تعبيرا تلقائيا عن حالة الهوس والشعور بالأسى والغضب الشعبي لاغتيال السيدة غاندي كما ورد عن السلطات، لكنها كانت حصيلة مخطط نُظم بإحكام، وتميز بأعمال التفويض المتعمد والتجاوزات بواسطة بعض الساسة المعروفين من حزب المؤتمر (I) في المستوى الأعلى، وبواسطة السلطات التي أدارت هذه الأعمال. وعلى الرغم من وجود صدمة شعبية حقيقية ومشاعر من الحزن والغضب، كانت أعمال العنف التي أعقبت ذلك من صنع جماعة عاقدة العزم، ألهمتها مشاعر مختلفة»[5].

استغلت إستراتيجية حزب المؤتمر في أثناء انتخابات في العام 1984 هذه التوترات الطائفية كوسيلة لبناء الدعم الشعبي بين الأغلبية الهندوسية. ودعا راجيف غاندي لإجراء الانتخابات القومية في الأسابيع التي أعقبت اغتيال والدته، من ناحية لكي يستغل عامل الشعور بالشفقة الملازم للمشهد وقتئذ. ومع ذلك، استُخدمت وفاة السيدة غاندي أيضا لكي تشدد على مخاطر انفصال الأقليات ولتصوير الهند كأمة

معرضة لخطر فتاك. أشار راجيف غاندي في أثناء الحملة الانتخابية إلى شبح انفصال السيخ والمسلمين باعتباره تهديدا رئيسيا على المجتمع الوطني، وفضلا عن ذلك، فقد ربط على نحو متكرر أحزاب المعارضة الرئيسية بالجماعات الانفصالية مستخدما أسلوبا «شاملا ووقحا وغير دقيق»[6]. اتهم راجيف غاندي خصومه من داخل حزب بهاراتيا جاناتا في عدد من الخُطب التي ألقاها خلال جولته في الدولة «بالتحريض على الاضطرابات التي وقعت في ولاية البنجاب وولاية آسام، وتحريض القوى الانفصالية في ولايتي جامو وكشمير لمصلحة أغراضهم الشخصية»[7]. وقام أحد نشطاء الحزب بربط حزب بهاراتيا جاناتا بحزب أكالي دل، بحجة أن حزب بهاراتيا جاناتا، الذي شجع التشدد واتصف به السيخ من قبل، هو الذي يهدد الآن وحدة الدولة. واستمر هجوم الحزب الحاكم على وطنية المعارضة طوال فترة الحملة الانتخابية، من دون وجود أي دليل لدعم تلك الادعاءات. فأصدرت أحزاب المعارضة تكذيبات وادعاءات مضادة - ردا على ذلك - تفيد بأن حزب المؤتمر هو الملام على تشدد السيخ[8]. أدت طبيعة هذا الجدل إلى أن يستنتج أحد المراسلين الصحافيين قائلا: «يبدو أن ذلك الجدل جزء من خطة مُحكمة لتضييق صراع الانتخابات وتوجيهه نحو قضية إقليم البنجاب بهدف كسب دعم الهندوس داخل الحزام الهندي»[9].

ارتبط أيضا التهديد الداخلي بالانفصال ضمنيا بباكستان والدول الإسلامية الأخرى، وبالتالي فقد ساعد ذلك حزب المؤتمر على الدعوة إلى بناء دولة مركزية وقوية تتمكن من التعامل مع التهديدات «الواردة من خارج الحدود»[10]. وزعم راجيف في إحدى الخُطب أن «القوى الخارجية هي المسؤولة عن مقتل أنديرا غاندي وأن هذه القوى استمرت في توفير الدعم المالي والعسكري للجماعات الانفصالية داخل الهند»[11]. فضلا على ذلك أشار بأصابع الاتهام إلى أحزاب المعارضة في ولاية كشمير وولاية البنجاب وولاية آسام بتلقي مساعدات خارجية والعمل ضد مصالح الأمة. كما اتهمت بالمثل حكومة حزب جاناتا السابقة بنشر بذور الخلاف وتقويض قدرة الدولة على التعامل مع التهديدات الأمنية. وفي المقابل، قدم أعضاء حزب المؤتمر(I) أنفسهم على أنهم الحزب الأوحد القادر على توفير نوعية القيادة اللازمة لمواجهة التحديات التي تهدد الأمة. ووفقا لما أشار إليه أحد منشورات الدعاية الانتخابية، «تربص الأعداء دائما بالهند وحريتها

من الداخل ومن الخارج. وحزب المؤتمر(I) هو الوحيد الذي بإمكانه جعل الهند مركزا قويا. والمركز القوي هو الوحيد الضامن لدولة قوية. صوتك سيحدد إما أن تكون الهند قوية وإما أن تصبح ضعيفة»[12].

أثبتت إستراتيجية أعضاء حزب المؤتمر(I) نجاحها على نحو هائل، فعن طريق تصوير الانتخابات على أنها استفتاء على الوحدة والاستقرار - ووصف حزب المؤتمر بأنه الممول لهذا - تمكنوا من اكتساح الانتخابات بالحصول على أربعة أخماس المقاعد في مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها»، على الرغم من فوزهم بـ 50 في المائة فقط من مجموع الأصوات. لقد أبلوا بلاء حسنا تحديدا داخل الحزام الهندي، حيث تزايدت المخاوف على نحو كبير من جراء الانفصال، وحيث «تسبب رد فعل الهندوس العنيف في إضافة دعم هائل إلى راجيف غاندي[13]. وعلى الرغم من وضوح عامل الشفقة، كانت الإيحاءات الطائفية لأزمة ولاية البنجاب واغتيال السيدة غاندي الموضوع المحوري للحملة الانتخابية، وعلى وجه التحديد للطبقة المتوسطة من الهندوس في الشمال. وعلى الرغم من أن معظم هذه الكوارث وقعت نتيجة لسوء تعامل الحكومة مع المشكلات الإقليمية - رغم افتقار حزب المؤتمر(I) إلى الحلول على نحو كبير - فقد أثبتت إستراتيجية الأغلبية للحزب أنها وسيلة فعالة لحشد المشاعر الشعبية خلف حكمهم المستمر.

والمفارقة أن حزب المؤتمر قد حافظ على التزامه الخطابي نحو العلمانية وأعلن مرارا عن احترامه للتنوع، في الوقت نفسه الذي كان يشجع فيه المشاعر المناهضة للسيخ. وقد نجح في تنفيذ ذلك عن طريق وصف أعضاء الجماعات الطائفية المختلفة على أنهم يعملون ضد التكامل، وربطهم ضمنيا بباكستان وقوى أجنبية أخرى. وعلى هذا النحو، تمكن حزب المؤتمر(I) من تصوير حزب بهاراتيا جاناتا على أنه مؤيد لانفصال السيخ والمسلمين، رغم أن حزب المؤتمر(I) قد سلب من حزب بهارتيا جاناتا فكرته الأساسية حول وحدة الهندوس. وفضلا على ذلك، وفي إحدى الخدع البلاغية، زعم حزب المؤتمر أنه أفضل من يُكَلف بحماية الأقليات لأن «حزب المؤتمر(I) هو الوحيد الذي يخلو من المصالح الإقليمية والظلال الطائفية»[14]، وقد واجه ذلك بالطبع زعماء المعارضة الذين اعترضوا على التلاعب الصارخ بالمشاعر المناهضة للسيخ. وعلى سبيل المثال، وجه شاران سينغ - زعيم حزب داليت للعمال والفلاحين - النقد لراجيف

غاندي نظير إلقائه بالاتهامات الباطلة، مشيرا إلى أن راجيف غاندي قد تصرف بمنطلق أن «تكرار الكذبة الكبيرة يمكن أن يجعلها تبدو حقيقة»[15].

أظهـر الانتصار الذي حققه حزب المؤتمـر(I) في الحملة الانتخابية للعام 1984 التناقضـات الداخلية بالحزب. فمـن أحد الجوانب، دفع الانجذاب نحو المشـاعر الطائفيـة حزب المؤتمر(I) لتحقيق انتصار سـاحق وغير مسـبوق، وذلك في الوقت الذي يشـهد فيه انفصـالا واضحا عن العلمانية التي دعا إليهـا نهرو. ونجح أعضاء حزب المؤتمر(I) بفاعلية في إجهاض مسـاعي حزب بهاراتيـا جاناتا في اليمين، الذي كان يحـاول في هذا الوقت اتخاذ موقف أكثر وسـطية. سـعى أعضاء حزب المؤتمر (I) أيضا نحو الحصول على دعم العديد من نشـطاء تنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي وتمكنوا من الحصول عليه، على الرغم من إعلانهم توجههـم غير الطائفي. وكانت هذه الإسـتراتيجية فعالة للغاية لدرجة أنها نجحت في تهميـش حزب بهاراتيا جاناتا تماما، الذي فاز بمقعدين فقط من المقاعد البرلمانية على مسـتوى الدولة. من جانب آخر، أظهرت انتخابـات العام 1984 مدى ضعف هيكل حزب المؤتمر(I)، حيث تقلص الحزب - والنظام السـياسي - إلى درجة مزرية حيث لم يعد هناك حوار يُذكر حول القضايا التي تواجه الدولة بالفعل. وفضلا على ذلك، وبدلا من تكوين تحالف واسع من الدعم بين المجتمعات والمصالح، اعتمدت الحملـة الانتخابيـة على خليط من الخوف والقلق والقومية الدينية بغرض حشـد الأغلبية الهندوسية. وتأسيسا على ذلك، مثلت انتخابات في العام 1984 ذروة التوجه بعيدا عن إستراتيجية انتخابية «مجزأة» نحو إستراتيجية تعتمد على سياسة شاملة، كما تميـزت بانفصال حاد عن المنهـج التقليدي للحزب والمتعلـق بتحدي التكامل الوطني. وفقا لما أشـار إليه مانور، «تبنى زعماء حـزب المؤتمر(I) بعد العام 1982 أو حول هذه الفترة سياسـة عكس تلك التي تبنوها من قبل، التي كانت تدعو إلى ترتيب أوجه التكيف والانسـجام ما بين الجماعـات الاجتماعية والثقافات الفرعية والأقاليـم، وسـعى فعليا إلى وضعهـم في مواجهة بعضهم البعـض. وقد مكن ذلك الحزب الحاكم من امتصاص غضب الجماعات التي تشعر بالاستياء والسخط، الذين نظروا إليه على أنه الحزب الوحيد القادر على توفير الاسـتقرار وسـط حالة الفوضى المنتشرة - التي ساعد حزب المؤتمر (I) بنفسه وعن عمد على توليدها»[16].

الازدواجية والإصرار

تميز موقف الحزب فيما يتعلق بالطائفية بالتناقض والازدواجية طوال فترة أواخر الثمانينيات من القرن الماضي. فقد سعى راجيف غاندي، مدركا أن أسلوب المواجهة الذي اتخذ في الحملة الانتخابية للعام 1984 لم يكن إستراتيجية حكم فعالة، إلى نهج تصالحي بمجرد وصوله إلى الحكم. عمل مع عدد متنوع من الجماعات الإقليمية بنية إيجاد تسوية لمعظم المشكلات التي تفشت في أثناء فترة حكم والدته. على سبيل المثال، تمكن راجيف في ولاية البنجاب من الوصول إلى اتفاق مع زعيم حزب أكالي دل، سانت لنغوال، الذي ظل في منصبه فترة طويلة. ومثلت المعاهدة التي أبرمها راجيف غاندي ولنجوال تسوية بشأن قضايا المياه، وأدت إلى تحويل مدينة شانديغار إلى ولاية البنجاب في شهر يناير من العام 1986، وأسهمت في إيجاد حلول لنزاعات قديمة بين المنطقة والحكومة المركزية. وتباعا، أُجريت الانتخابات البرلمانية داخل الولاية وانتهى الحكم الرئاسي لولاية البنجاب[17]. وبالمثل في ولاية آسام، جرى التوصل إلى اتفاق مع المعارضين في شهر أغسطس من العام 1985، بينما نُفذت تسوية منفصلة في ولاية كشمير مع الشيخ فاروق عبدالله في العام 1986. وقد نتج عن هذه الاتفاقيات تحسن ملحوظ في علاقات الحكومة المركزية بالولايات وشيء أقرب إلى العودة إلى الوضع الطبيعي.

وعلى الرغم من ذلك، لم يجري احتواء القوى التي أُطلق لها العنان في السنوات السابقة بسهولة. أدى النهج التصالحي الذي اتخذه راجيف غاندي تجاه القضايا الإقليمية إلى انسلاخ معظم من انجذبوا إلى أسلوب المواجهة الذي اتخذه من قبل. كما أدت الضغوط الداخلية التي مورست على الحكومة إلى إجبارها على تجنب تكيفها مع مصالح الأقليات. بالنظر إلى حالة الاستياء التي قوبلت بها الاتفاقيات المبرمة ، فشل نظام حكم راجيف غاندي في متابعة العديد من التزاماته. على سبيل المثال، في اليوم الذي سبق نقل مدينة شانديغار من ولاية هاريانا إلى ولاية البنجاب، أعلنت الحكومة المركزية تأجيل هذا الإجراء نظرا إلى اندلاع أعمال العنف وبدء المسلحين السيخ في شن جولة جديدة من الهجمات الطائفية. وبالمثل في ولاية كشمير، فشل اتفاق رئيس الوزراء مع الشيخ فاروق عبد الله في منع اندلاع أعمال العنف داخل الولاية، حيث استهدفت معظم أعمال العنف فاروق الذي كان يُنظر

إليه آنذاك على أنه رجل دلهي في ولاية كشـمير. وسيجعل دعم باكستان للمسلحين الإسـلاميين، ورد الفعل القوي الذي اتخذته دلهي، من ولاية كشمير مصدرا للخلاف طوال العقد ونصف العقد القادمين.

انكشـفت ازدواجيـة حـزب المؤتمر أكثر تجـاه الطائفية في هيئة سلسـلة من الأحداث التي سـبقت الانتخابات في العام 1989، وكان أولها قضية شاه بانو، وهي سـيدة مسـلمة قاضت زوجها لخمسـة وأربعين عاما للحصول عـلى نفقة الزوجة المطلقـة بموجب القانون المدني الهندي. واسـتؤنفت القضية داخل المحكمة العليا لأنها أثارت تسـاؤلا بخصوص القانون المتبع في هـذه الحالة: القانون المدني الهندي أم الشريعة الإسـلامية. وعندما أصدرت المحكمة حكمهـا لمصلحة الزوجة في العام 1985 - والتزمـت بذلك بأحقيـة القانون المدني - اعترض المحافظون الإسـلاميون بحجـة أن قرار المحكمة يُعـد تعديا على الهوية الإسـلامية المنفصلة، وبالتالي يمثل «محاولة أخرى للإطاحة باسـتقلالية ديانتهم»[18]. أيد المسلمون الليبراليون الحكم، بينما احتشد المجتمع الإسلامي سريعا وراء المحافظين. ويرجع السبب في ذلك جزئيا إلى الشـعور المتفشي بعدم الأمان بين المسلمين. وقد أسهم كل من أعمال العنف ما بين الطوائف التي شهدها عصر أنديرا، والنشاط المتزايد للمجلس الهندوسي العالمي، والحملة المناهضة للسـيخ في العام 1984 في شعور بالقلق المتزايد وسط المسلمين. وفضلا عن ذلك، أدى مفهوم أن حزب المؤتمر(I) قد أصبح حزب الأغلبية - والمدافع عـن القومية الهندوسـية - إلى ضعف إيمـان المجتمع بالحكومـة. وبالتالي، عندما أعلنت المحكمة العليا رسـميا قرارها، اسـتغل النشـطاء المحافظون ورجال الدين الفرصة للدفاع عن سـلطاتهم وتصوير أنفسهم على أنهم المدافعون الحقيقيون عن مصالح المسلمين[19].

لم تكـن اسـتجابة راجيف غاندي بالمثل مفيدة. فقد سـلم الأمـر برمته إلى المحافظين الإسـلاميين مصدقا على دورهم كمتحدث رسـمي باسم المجتمع. كما طرحـت الحكومة أيضا مشروع قانون على البرلمـان بعنوان مشروع قانون المرأة المسـلمة (وحماية حقوقها في أثناء الطلاق) الـذي نجح في إبطال حكم المحكمة ومنـح الأحقية للشريعة الإسـلامية في الأمور التي تتعلـق بقانون الأسرة. وكانت لهـذا التشريع دلالة بعيـدة المدى، وذلك لأنـه أظهر ازدواجيـة الحكومة فيما

يتعلق بالقضايا الطائفية واستعدادها المستمر لإرضاء مطالب الأصوات المعبرة عن أحد المجتمعات. ولم تستوعب النخب الحاكمة تداعيات مثل ذلك القرار. بالتنازل عن القضية للمحافظين الإسلاميين، أجازت الحكومة مطالبهم على حساب المسلمين العلمانيين، وكان التشريع أيضا علامة مزعجة على التراجع المستمر للأفكار والأعراف العلمانية، حيث كشف أسبقية الاعتبارات الانتخابية في سياسات الحكومة[20]. وعلى الرغم من ذلك، كانت إحدى أهم العواقب هي ما نتج عن الإجراءات التي اتخذتها الحكومة لإشعال رد فعل عنيف بين أتباع الطائفة الهندوسية، فقد اعتبروا السياسة التي تتبعها الحكومة استرضاء سافرا ووجهوا انتقادهم لها نظير الاستسلام لمطالب المسلمين. وأسهم ذلك في فتح باب الاتهامات بأن الحكومة كانت بصدد دعم سياسة «العلمانية الزائفة»، حيث يتم من خلالها «اضطهاد» الأغلبية نظير إظهار عقيدتهم ومكافأة العناصر الطائفية لقطاعات السكان من الأقليات.

وعلى الرغم من أن الحكم المبدئي في قضية شاه بانو قد أثار غضب المسلمين المحافظين، كان لرد الفعل اللاحق التأثير نفسه في المشاعر الهندوسية. فمن ناحية، حملت قضية شاه بانو دلالة على التوجه للاعتراف بالحقوق الجماعية على حساب الحقوق الفردية. وبناء على ذلك، اتهم أعضاء جماعة السانغ باريفار الحكومة بالانحياز نحو مشاعر الأقليات. ومع ذلك شوه الوطنيون الهندوس القضية باستخدامها وسيلة لتعزيز تفسير عرقي للهوية القومية. على سبيل المثال، جادل زعماء حزب بهاراتيا جاناتا بأن الهندوس - على الرغم من كونهم أغلبية - كان يتم التمييز ضدهم، في الوقت الذي كانت تُمنح فيه الأقليات «حقوقا خاصة» كما جسدها مشروع قانون المرأة المسلمة. ومن هذا المنطلق، لم تكن لدى الهندوس مصالح مشتركة باعتبارهم أحد المجتمعات فحسب، بل جرى تهديد هذه المصالح أيضا بواسطة مطالب الأقليات. وطبقا لما ورد عن أحد زعماء المجلس الهندوسي العالمي عند وصفه للوضع في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، «إن القضية الرئيسية اليوم تتلخص فيما إذا كانت الأقليات تتمتع، أو يجب أن تتمتع بمكانة الطبقة المميزة. أم هل سيُعاملون بالتساوي مثل أقرانهم الهندوس. والحقيقة أنهم بالفعل يتمتعون بمنزلة الطبقة المميزة، وهو الأمر الذي يثير التوترات الطائفية.

ويرجع الفضل هنا إلى سياسة الاسترضاء التي اتبعها حزب المؤتمر نحو الأقليات طوال العقود الأربعة الماضية. أما اليوم فالمواطن الهندوسي يُعتبر مواطنا من الدرجة الثانية داخل وطنه»[21].

دار الجدل حول قضية شاه بانو أيضا في سياق أيديولوجي مُستقطب على نحو متزايد. فقد كان الشغل الشاغل للمجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ آنذاك هو تسييس وضع العديد من المساجد، والأكثر أهمية هو مسجد بابري في مدينة أيوديا، وأصبحت قضية شاه بانو متشابكة مع حشد مشاعر الهندوس حول وضعية هذه المساجد. حظي مسجد بابري بأهمية كبيرة على وجه التحديد نظرا إلى المعتقد الشائع بأنه قد بُني فوق محل ميلاد الإله راما، أحد تجسيدات الإله الهندوسي فيشنو. وكان من المفترض أن يكون هناك معبد قديم مخصص للإله راما على هذه الرقعة من الأرض التي بُني عليها المسجد. وقد قيل إن هذا المعبد القديم قد دمره أحد النبلاء المرتبطين بالإمبراطور المغولي بابر في العام 1528 واستُبدل به مسجد «بابري». وعلى الرغم من أن وضع المسجد كان محل نزاع من الناحية التاريخية، فلم يشكل ذلك قضية سياسية ذات أهمية طوال العقود الماضية نتيجة للموقف الراسخ الذي اتخذته حكومة نهرو في هذا الشأن. ومع ذلك، تغير موقف الحكومة الهندية في الثمانينيات. فعندما شُكلت لجنة إجراءات رام جانمابهومي (محل ميلاد الإله راما) في العام 1984، كان هدفها المُعلن هو «تحرير» المسجد - أي هدمه - وإعادة بناء معبد راما في مكانه. وكانت نية المجلس الهندوسي العالمي - الذي كان وراء تشكيل اللجنة - هي استخدام هذه القضية للترويج لفهم أكثر طائفية عن القومية الهندية. كان المسجد رمزا سياسيا مفيدا لأنه عمل على ربط أحد المظالم التاريخية المحددة بفولكلور الأساطير الهندوسية. واستخدم المجلس الهندوسي العالمي على هذا النحو التنازع الدائر للترويج لكلٍ من رؤيته للنظام الاجتماعي وفهم معين للتقليد الهندوسي. أصبحت مدينة النزاع أيوديا، واحدة من ضمن المدن الأربع المقدسة لدى الديانة الهندوسية، تُصور الآن على أنها مركز الهندوسية، وسرعان ما تحولت قضية المسجد إلى قضية كبرياء وطنية. وطبقا لما ذكره آشيس ناندي، كان ذلك هو ذروة «الجهد المبذول طوال قرن من الزمان لتحويل الهندوس إلى

أمة حديثة «صالحة» وأغلبية عرقية تقليدية... والمساعي المتزامنة لتحويل الأديان الأخرى داخل شبه القارة إلى أقليات عرقية حقيقية»[22].

أسـهمت المكيدة التـي دبرها نظام حكم راجيف غانـدي بدور كبير في تقديم المسـاعدة لحركـة رام جانمابهومي، وكان ذلـك واضحا في الحكـم الذي قضت به محكمة مقاطعة فيض آباد بولاية أتر براديش في شـهر فبراير من العام 1986، وهو الشهر نفسـه الذي طُرح فيه مشروع قانون المرأة المسلمة. وارتبطت القضية محل السؤال بوضعية المسجد، وجاء حكم القاضي فيها بأن المسجد كان بالفعل معبدا من قبل، مؤكدا على ضرورة فتح أبوابه أمام المتعبدين الهندوس. وعلى الرغم من ذلك، كان واضحا إلى حد ما أن قرار المحكمة كان أحد مساعي حكومة حزب المؤتمر لصنع الجميل تجاه المجلس الهندوسي العالمي، حيث ذكر أحد شهود العيان:

> عجلـت حكومة حزب المؤتمـر(I) في ولاية أتر براديـش بالمواجهة، فقد اتخذت خطـوات متعمدة لإثارة الخلاف وانحـازت بالفعل إلى أحد الطرفين، حيـث زار رئيـس وزراء الولاية المنتمـي لحزب المؤتمر(I) مدينـة أيوديا قبل صـدور الحكم ببضعة أيـام (والتقى أعضاء من المجلـس الهندوسي العالمي). وفي يوم 1 فبراير، أي قبل إعلان الحكم بفترة وجيزة، تجمع حشـد من مؤيدي المجلـس الهندوسي العالمـي في الموقع، وجرت رؤية ذلك عـلى أنه دلالة بأن الأفراد القاطنين هناك كانت لديهم معلومات مسـبقة عن قرار المحكمة. كما تواجد أيضا طاقم من قناة «دوردارشان» (التليفزيون الحكومي) داخل الموقع، كأن الحكومـة أرادت نشر الحدث بأكمله على الرأي العام. وصُورت احتفالات «النصر» وأذيعت من خلال الشبكة المحلية في الليلة نفسها[23].

تلخصت الإسـتراتيجية الواضحة لحزب المؤتمر(I) في استرضاء الطائفيين في كلا المجتمعين. وطبقا لما أشار إليه أرون نهرو، ابن عم رئيس الوزراء في أحد اللقاءات الحوارية، «أُقِرّ مشروع قانون المرأة المسلمة في بداية العام 1986 من أجل اللعب بورقة المسـلمين، ثم اتُخذ القرار بشأن مدينة أيوديا للعب بورقة الهندوس، وكان من المفترض أن يكون ذلك صفقة شاملة»[24]. وعلى الرغم من محاولة أرون نهرو عدم إظهار دوره في هذا الشـأن، كانت الإستراتيجية الأساسية واضحة تماما: وهي أن رئاسـة الحكومة سعت نحو اسـتخدام هذه القضية المسببة للشقاق السياسي

لمصلحتها[25]. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما أحزن معظم المراقبين هو أنه كان من الممكن التوصل إلى تسوية شاملة بخصوص قضية المسجد. ولكن مسجد بابري أصبح غاية في الأهمية كرمز سياسي لدرجة أن كلا من الحزب الحاكم وأعضاء مختلفين من جماعة سانغ باريفار قد سعوا إلى استخدامه لتحقيق مكاسب سياسية. على سبيل المثال، حاول حزب المؤتمر(I) استخدام قضية رام جانمابهومي لإضعاف الدعم الهندوسي لخصومه من حزب بهاراتيا جاناتا، وبالمثل، روج المجلس الهندوسي العالمي لهذه القضية باعتبارها قضية مشهورة سعيا وراء تحقيق أقصى استفادة من الفرصة الثمينة التي منحتها الحكومة. وردا على ذلك، شكل الأعضاء البارزون ضمن المجتمع الإسلامي لجنة إجراءات مسجد بابري بهدف حشد مجتمعهم لتأييد القضية.

أظهر تواطؤ زعماء الدولة – مرة أخرى – في فتح المسجد وعدم استعدادهم للتوسط بشأن التوصل إلى تسوية تخلي الحزب الحاكم عن العلمانية باعتبارها نموذجا تأسيسيا، وهو قرار تفاقم من خلال أعمال العنف الطائفي التي اندلعت نتيجة للحكم في القضية. ووقعت أحداث شغب داخل عدد من الولايات بعد أن أعلنت المحكمة عن حُكمها، مما تسبب في مزيد من انقسام قطاعات السكان على طول خطوط دينية. وعلاوة على ذلك، كانت قيادة حزب المؤتمر في موقف يدعوها إلى مواجهة المجلس الهندوسي العالمي وعناصر أخرى من جماعة سانغ باريفار، ولكنها فضلت سياسة من الاستقطاب بدلا من ذلك[26]. وعلى الرغم من ذلك، ظلت درجة التعاون ما بين قيادة حزب المؤتمر والتنظيمات الوطنية الهندوسية محلا للتساؤل لأن تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي لم يكونا بأي حال حليفين يمكن الاعتماد عليهما. على سبيل المثال، بمجرد فتح بوابات المسجد استمر تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي في الضغط على الحكومة للحصول على مزيد من الاعتراف وأصروا في مطالبهم على «تحرير» المسجد. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن الحكومة مستعدة للسماح بتدمير المسجد، ولذلك فإن المطالبات المستمرة بتحرير المسجد قد وضعت الحكومة في وضع المدافع. فضلا عن ذلك، وبحلول أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، كان من الواضح أن الصراع حول المسجد قد خرج عن نطاق السيطرة، حيث أصبحت

«القضية الوحيدة منذ الاستقلال التي تسببت في تعكير صفو المناخ الطائفي مقارنة بغيرها من القضايا الأخرى، وأدت إلى خسارة فادحة في الأرواح والممتلكات وشكلت تهديدا لاحتمال تفاقمها»[27].

الانتخابات البرلمانية لعام 1989

كان النزاع حول مسجد بابري خاصية بارزة للانتخابات البرلمانية الوطنية التي أُجريت في العام 1989. وكان هذا واضحا منذ بدايتها، عندما قام راجيف غاندي بزيارة فيض آباد - بلدة تقع على بُعد أميال قليلة من مدينة أيوديا - لافتتاح حملته الانتخابية على ما وصفه بـ«أرض أيوديا المقدسة»[28]. وتعهد راجيف غاندي أيضا في خطابه بالعمل لإقامة «رام راجا» (حرفيا، حكم أو مملكة الإله راما) في حالة استمراره في الحكم[29]. واتخذ رئيس الوزراء موقفا دفاعيا عقب سلسلة من فضائح الفساد التي بلغت ذروتها في فضيحة «بوفورس» التي تضمنت ادعاءات بأن أحد مصنعي السلاح السويديين قد دفع رشا لعدد من كبار المسؤولين في الهند نظير توقيع عقد معدات دفاعية يصل قيمته إلى 1.25 مليار دولار أمريكي. وعلاوة على ذلك، سلكت الاتهامات طريقها لتصل إلى مكتب رئيس الوزراء، مما تسبب في استقالة عديد من مساعديه المقربين. أصبحت تهم الفساد سمة محدِّدة للحملة الانتخابية. وكان يبدو على نحو قاطع أن راجيف وحكومته كانوا يأملون استخدام الإستراتيجية الطائفية كوسيلة للتشويش على هذه القضايا الأخرى. أنكر الحزب كل الاتهامات المتعلقة بالفساد ولم يعترف بالادعاءات التي تفيد بأنه يدعم الطائفية. وعلى العكس، أكد البيان الرسمي للحزب على التزامه المستمر بالعلمانية ومعارضته الثابتة لأي نوع من أنواع الطائفية الدينية.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أكدت أفعال الحزب رواية أخرى. ففي الولايات التي كانت خاضعة لحكم حزب المؤتمر استمرت أعمال العنف ضد الأقليات - التي أشعِل معظمها بواسطة حركة رام جانمابهومي - من دون انقطاع، وكثيرا ما كان ذلك بتواطؤ من قِبل السلطات المحلية. كما أسهم فشل الحكومة المركزية في مواجهة أي من المجلس الهندوسي العالمي أو تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ على نحو كبير في حدوث التوترات ما بين الطوائف. على سبيل المثال، تسببت مواكب

رام شيلا التي نظمها المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ في اندلاع نطاق واسع من أعمال العنف[30]. وكان الهدف من هذه المواكب - الذي جرى خلالها تعظيم وتفخيم الحجارة التي ستُســتخدم في بناء معبد راما المستقبلي والسير بها في شوارع وطرقات المدن والبلدات المحلية - هو القيام بعمل استفزازي، وهــو الأمر الذي تســاهلت معه ســلطات حكومة حزب المؤتمر. كــما كانت هذه المواكب بمنزلة وســيلة للتأكيد على تضامن الهندوس وحشــد المشاعر الشعبية على طول خطوط طائفية.

وســعى حــزب بهاراتيا جاناتا في الوقت نفســه إلى إعــادة التأكيد على موقفه التقليدي باعتباره المؤيد الرئيسي للقومية الهندوســية. ونتيجة لتعلم حزب بهاراتيا جاناتا الدرس من انتخابات العام 1984 بأن الوســطية في خضم البيئة الحالية تُعتبر إســتراتيجية خاسرة، فقد انجرف نحو الخلاف حول حركــة رام جانمابهومي في أثناء الحملــة الانتخابية لعام 1989. وفي الوقــت الذي رفض فيه حزب بهاراتيا جاناتا أي تسوية فيما يتعلق بهذه القضية، فقد ألزم نفسه تماما بموقف جماعة سانغ باريفار. وطبقا لما أشار إليه رئيس حزب «بهاراتيا جاناتا» لال أدفاني، «على الجميع، الأصدقاء والأعداء على حد ســواء، إدراك أن موقف حزب بهاراتيا جاناتا في هذا الشــأن يُعتبر قاطعا وحاســما، وينبغي أن تُسلم منطقة رام جانمابهومي إلى الهندوس لإعادة بناء المعبد هناك»[31].

تصاعــد الخــلاف إلى مدى أبعــد بتصاعد الجــدل حول «الشــيلانياس»، وهي مراســم وضع حجر الأساس لمعبد الإله راما. أصبح الحفل المقترح نقطة اشتعال بين أتباع الطائفة الهندوســية ولجنة إجراءات مسجد بابري التي يديرها المسلمون[32]. كما أظهر أيضا عجز (أو عدم اســتعداد) الحكومة للتوســط مــن أجل التوصل إلى تسوية. وكان هناك أمران رئيسيان فيما يتعلق بالخلاف حول «الشيلانياس»، أولهما الأهميــة الرمزية، وذلك لأن المعبد قد أصبح متســاويا مع إعادة بناء الدولة والأمة الهندية لدى الهندوس. ووفقا لما ورد عن أحد الزعماء الدينيين المنتمين إلى المجلس الهندوسي العالمي، «لن يكون الشــيلانياس» فقط بمنزلة مراسم وضع حجر الأساس لمعبد الإله راما، بل ســيكون أيضا احتفالا بــ«الهندو راشــترا» (الدولة الهندوسية) التي سنؤسسها الآن[33]». كان التخوف الثاني مستوحى من الأسلوب الذي جرى من

خلاله تعريف الجدل: وهو ضرورة هدم المسجد لبناء المعبد الجديد. رفض المجلس الهنــدوسي العالمي (وحزب المؤتمــر الحاكم) على نحو متكــرر العديد من المناطق البديلة والحلول الوســط بدلا من وضع حجر الأساس في مدخل المسجد الحالي. ولن يستلزم ذلك فقط هدم المبنى الحالي، وهو خيار رفضته تماما لجنة إجراءات مسجد بابري، بل أصدرت أيضا محكمة «الله آباد» العليا قرارا بحظر استخدام هذا الموقع لوضع حجر الأساس لما يمثله من ملكية مُتنازع عليها.

وعــلى الرغم من هــذه الاعتراضات، انعقدت مراســم احتفال «الشــيلانياس» بموافقة من حزب المؤتمر(I). وقد أُشيع آنذاك عن صفقة بين الحزب الحاكم وقيادة المجلــس الهندوسي العالمي، حيث أُجريت مناقشــة كان مضمونها احتمالية حضور راجيف غاندي بنفسه لوضع حجر الأساس[34]. وافق المجلس الهندوسي العالمي على حشــد ما لديه من الدعم خلف حزب المؤتمر(I) - على الأقل داخل المناطق التي لم يترشح لها مرشحو حزب بهاراتيا جاناتا - في مقابل فرض السيطرة على مدينة أيوديا. و«اكتشفت» الحكومة لاحقا أن رقعة الأرض التي من المفترض أن يُبنى عليها المعبد جزء من «الممتلكات المتنازع عليها»، ومع ذلك سمحت باستكمال الاحتفال. وسريعا مــا كان هناك صدى لهذه الأحداث. ألقى نشــطاء الهنــدوس بثقلهم لدعم حزب المؤتمر، بينما خرج آخرون في مســيرة تجوب شــوارع مدينة أيوديا احتفالا بالنصر. واندلعــت أحداث شــغب في عدد من المــدن، بزعم أن بعضا منهــا كان من تدبير نشــطاء حزب المؤتمر «لحشد الأصوات الهندوسية وإرهاب المسلمين وإبعادهم عن دعم مرشحي حزب جاناتا دال (المعارضة الرئيسية)»[35].

انزعج المجتمع الإســلامي انزعاجا شــديدا من جراء هــذا التحول في مجريات الأحداث. ففي إحدى الخُطب التي أُلقيت أمام المســجد الجامع - مســجد رئيسي في مدينة دلهي القديمة - وجه ابن الإمام، الشــيخ أحمــد البخاري، اتهاما لكل من راجيف غاندي ووزير داخليته بوتا ســينغ لكونهما راعيين للانقسام الطائفي وحالة العداء ولتشــجيعهما على «الانشــقاق بين الهندوس والمســلمين». كما وجه اتهامه لحزب المؤتمر(I) بـ«دفع الدولة في اتجاه حرب أهلية»، وتشــجيع «المواجهة ما بين مجتمعين رئيســيين»[36]. وفي خطابه للمجتمع الإسلامي وحثهم على التصويت ضد راجيــف غاندي، انتقد البخاري تعامل حكومة حزب المؤتمر مع قضية مدينة أيوديا

مشـــيرا إلى أن «الحزب الحاكم قد ضرب بجميـــع القوانين عرض الحائط في محاولته اليائسة للاستمرار في السلطة»[37].

ولكـــن التنازل الذي أبداه حزب المؤتمر للعناصر الطائفية كان ســـببا في إضعاف شـــعبيته. فقد نتج عن استعداد الحزب لاســـترضاء المجلس العالمي الهندوسي بشأن قضية مدينة أيوديا - من الجانب العملي والرمزي - تغير مشـــاعر المســـلمين تجاه الحكومة. كما أظهرت أيضا أعمال العنف المستمرة داخل عدد مختلف من الولايات أن حـــزب المؤتمر لم يعد «الصديق الجدير بالثقـــة»[38]. والأكثر أهمية هو ما ترتب على استعداد حزب المؤتمر(I) للتوصل إلى تسوية مع الوطنيين الهندوس من القضاء عـــلى أي تظاهر بأنه مازال ملتزما بالأفكار العلمانية المرتبطة بالإجماع المؤيد لنهرو. فمن أجل حصـــد أصوات الهنـــدوس، تجاهل الحزب مســـؤولياته تجاه مجتمعات الأقليات. ومن جانب آخر، كان دعم الحزب بين نشـــطاء المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشـــتريا سوايامسيفاك ســـانغ محدودا، بما أن معظمهم ظلوا موالين لحزب بهاراتيـــا جاناتا الذي ارتفعت أســـهمه على نحو متزايـــد والذي «اعتبروه، على الأمد البعيد، بديلا (أفضل) مقارنة بحزب المؤتمر(I)»[39]. وبناء على ذلك، لم يستفد حزب المؤتمر(I) بشـــكل كبير من تواطئه التكتيكي مع الوطنيين الهندوس، وكانت النتيجة هزيمة كارثية لحزب المؤتمر في انتخابات عام 1989. أُزيح راجيف غاندي من منصب رئيس الوزراء وهبط حزب المؤتمر لكي ينضم إلى صفوف المعارضة للمرة الثانية فقط منذ الاســـتقلال. وصل ائتـــلاف المعارضة إلى الحكم بقيادة حـــزب جاناتا دال، الذي انضم إليه حزب بهاراتيا جاناتا.

صعود حزب بهاراتيا جاناتا

أتت عملية تآكل العلمانية تحت حكم حزب المؤتمر والصعود المتزامن للقومية الهندوســـية بثمارها في أثناء حقبة التســـعينيات من القرن الماضي. وعلى الرغم من أن حكومة حزب جاناتا دال قد اســـتمرت لمدة عامين فقط، فقد تميزت الانتخابات اللاحقة بالمكاســـب التي حققها حـــزب بهاراتيا جاناتا[40]. وتميـــز العقد التالي أيضا بالشـــهرة المتزايدة لجماعة ســـانغ باريفار وتعميم وإرســـاء «الهندوتفـــا الناعمة» باعتبارها مصطلحا شـــائعا في السياسة الهندية. وكان كل من هذين التوجهين يرجع

جزئيا إلى الأفعال التي اقترفها حزب المؤتمر(I) في السنوات الماضية. فبمناشدة المشاعر الدينية والوطنية لأغلبية قطاعات السكان، كان حزب المؤتمر(I) يأمل في حشد شعبية يمينية خلف حكمه. ومع ذلك، أصبح المستفيد الرئيسي من هذه الإستراتيجية هو حزب بهاراتيا جاناتا، حيث تخلى عن مواقفه الوسطية التي ظهرت في العام 1984، وأعلن عن موقفه الصريح في تقديم الدعم الواضح للحركة الوطنية الهندوسية. وأدى رد فعل حزب بهاراتيا جاناتا نحو الإستراتيجية التي وضعها حزب المؤتمر(I) إلى إضعاف مكاسب الأخير داخل معقل المناطق المتحدثة باللغة الهندية، وساعد على صعود حزب بهاراتيا جاناتا من حالة الغياب الظاهري في العام 1984 لكي يصبح ثاني أكبر حزب سياسي في العام 1991. وتُوج صعود حزب بهاراتيا جاناتا بالانتصارات الانتخابية في العامين 1996 و1998، وأدى إلى تشكيل ائتلاف حاكم في العام 1999 يُسمى التحالف الديموقراطي الوطني.

ساهمت عدة عوامل في تسهيل صعود حزب بهاراتيا جاناتا. فمن ناحية، وضع التحول الاقتصادي السريع خلال حقبتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي الأساس لطائفية هندوسية جازمة. ونتج عن إزاحة بعض الجماعات والتدفق المتزايد لجماعات أخرى وجود بعض أوجه التنافس الاقتصادي الذي كثيرا ما عُبر عنه من منطلق ديني وطائفي[41]. ساهم التدفق المتزايد للعديد من المسلمين - ويرجع السبب في ذلك بشكل جزئي إلى عمل بعض من أفراد الأسرة بدول الخليج - في سيطرة أكبر وتأكيد سياسي لمجتمعهم. وبالمثل، كانت الطبقة المتوسطة الهندوسية تتوسع على نحو سريع، على الرغم من أن الأفراد كانوا أقل تأثرا بالغرب وأقل التزاما بالمُثل العلمانية عما كان عليه أقرانهم من جيل نهرو. ونظرت هذه الديموغرافية الجديدة بارتياب إلى أي جماعة تمتعت «بوضع خاص - خاصة المسلمين»[42]. ونتج أيضا عن التحضر السريع وزيادة التنظيمات الإجرامية الهندوسية والإسلامية تزايد الشعور بالقلق وعدم الاطمئنان. اجتهد كل من تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي وبعض أعضاء جماعة سانغ باريفار في هذا الصدد لتحقيق بعض النجاحات للطبقة المتوسطة من الهندوس. لقيت مزاعمهم بأن المجتمع الهندوسي كان محاصرا من الداخل ومن الخارج، ودعوتهم إلى إقامة أغلبية أكثر حزما وتوكيدا، صدى بين الطبقة المتوسطة، وإن كانت الطبقات الدنيا هي التي شكلت القوة الضاربة لهم.

شكلت مشكلة الانفصال، تحديدا في ولايتي كشمير والبنجاب، عاملا آخر ساهم في اتخاذ ذلك التوجه. فقد أكد ظهور أصولية إسلامية جازمة في جنوب قارة آسيا - مستوحاة على نحو كبير من الحرب الأفغانية في أثناء الثمانينيات وطائفية باكستان الدينية - معظم ادعاءات المجلس الهندوسي العالمي. وارتبط ذلك تحديدا بولاية كشمير، حيث استمرت الانتفاضة الشعبية التي بدأت في العام 1989 طوال فترة التسعينيات من القرن الماضي. وعلى الرغم من أن جزءا كبيرا من الصراع قد نتج عن المظالم والشكاوى القديمة ضد الحكومة المركزية لانتهاكها حقوق الإنسان، فإنه قد اتخذ رمزية طائفية نتيجة لتصلب الهويات الإسلامية كرد فعل للتوجهات المعاصرة، التي اشتملت على «عامل أنديرا» - أنشطة حزب المؤتمر (I) التي سبق ذكرها - بالإضافة إلى أعمال التحريض التي قام بها الهندوس في مدينة أيوديا[43]. تدهور الموقف نتيجة لتدفق السلاح والمقاتلين من دولة باكستان المجاورة، وأدى تورط أجهزة الاستخبارات الباكستانية في تدريب وإمداد القوات إلى زيادة التوترات الحدودية بشكل ملحوظ، مما ساهم في تحويل هذه الانتفاضة إلى حرب حقيقية بالوكالة.

وصل الصراع بين الهند وباكستان حول ولاية كشمير إلى ذروته في صيف العام 1999، عندما اندلعت اشتباكات بين الدولتين في منطقة تُسمى بإقليم «كرغيل». وعلى الرغم من أن نتيجة الاشتباك كانت لمصلحة الهند، فإنها أثارت مخاوف بالغة حول نشوب صراع أكثر خطورة، نظرا للقدرة النووية التي تمتلكها كلتا الدولتين. وفضلا على ذلك، أثار الصراع المشاعر الوطنية داخل الهند على نحو كبير مما خلق حراكا تنافس من خلاله السياسيون لإظهار وطنيتهم. وكانت النتيجة أن الأحزاب السياسية من جميع الأطياف «كانت تنزلق في اتجاه الانحراف المسلح، وطالب الجميع بمزيد من الإنفاق على المجهود الحربي والمواجهة مع باكستان وبمزيد من التوسع في برنامج السلاح النووي»[44]. وكان ذلك إشارة إلى فشل الحكومة الهندية المستمر في التعامل على نحو بناء مع المظالم والشكاوى الإقليمية التي امتدت فترة زمنية طويلة. واتجهت الحكومة المركزية إلى تعريف هذه النزاعات من منطلق الدين والأقليات، واتخذت باستمرار نهج المواجهة. وبالتالي، أسهم ذلك في تشجيع نوع القومية المسلحة «التي تجسدت في حركة الهندوتفا»[45].

وأخيرا، أثرت الاعتبارات الطبقية في إحياء القومية الهندوسية. ففي العام 1991 أعلن في. بي. سينغ، رئيس الوزراء وزعيم حكومة حزب جاناتا دال، أن حكومته بصدد قبول التوصيات بشأن قضايا الطبقات الاجتماعية التي قدمتها لجنة انعقدت في العام 1980، وأصبحت تُعرف بلجنة ماندل. ومنحت هذه التوصيات مكتسبات التمييز الإيجابي لمصلحة «الطوائف المصنفة» (المحظور الاقتراب منها) والطبقات المختلفة الأخرى (OBCs). ويضمن هذا البرنامج 27 في المائة من كل الوظائف الحكومية لمصلحة الطبقات المختلفة الأخرى، وهو قطاع كبير من الأصوات الهندوسية. ومع ذلك، أشعلت هذه الخطوة احتجاجات كبيرة بين الهندوس من الطبقة العليا الذين نظروا إلى التمييز الإيجابي على أنه تهديد لسيطرتهم على الحياة المهنية الهندية. وانضم تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وحزب بهاراتيا جاناتا (شريك التحالف المهم بالنسبة إلى سينغ) إلى «تمرد النخبة»، خشية أن تتسبب قضايا الطبقات الاجتماعية في تقسيم المجتمع الهندوسي. فضلا على ذلك، شعر حزب بهاراتيا جاناتا بالقلق من أن الأهمية المتزايدة للطبقات الاجتماعية باعتبارها أساسا لعملية التصويت ستؤدي إلى تقويض مكاسبه السياسية عن طريق قلب الهندوس من الطبقة العليا ضد أقرانهم من الطبقة الدنيا. ولم يتمكن الحزب من معارضة سياسة التحفظ على نحو مباشر لخوفه من انسلاخ الطبقة الدنيا من الهندوس، ومن ثَم سعى حزب بهاراتيا جاناتا نحو تنشيط قضية «رام جانمابهومي» من جديد في محاولة لتغيير موضوع الجدل ولتركيز الانتباه على الانقسامات الطائفية بدلا من القضايا الطبقية.

مدينة أيوديا

في شهر سبتمبر من العام 1990، حاول لال أدفاني، زعيم حزب بهاراتيا جاناتا، إلقاء الضوء على قضية معبد راما عن طريق تنظيم الـ «راث ياترا» (موكب من العربات التي تجرها الخيول) لتمر عبر وسط الهند. وكان معبد سومنات في ولاية غوجارات هو نقطة بداية الرحلة المقدسة الطويلة التي نظمها أدفاني، والتي طافت ثماني ولايات حتى وصلت إلى مدينة أيوديا بعد ستة أسابيع. وقد جرى تنسيق الحدث بالتعاون مع المجلس الهندوسي العالمي بهدف التأكيد على الوحدة

الهندوسـية والتقليل من الاختلافات الطبقيـة والطائفية والاجتماعية والاقتصادية. كما عمل أيضا على تشـويه سـمعة المسلمين كوسيلة لتقسـيم الطبقات الدنيا من الهندوس عن أقرانهم المسلمين. وقد لفت الموكب الانتباه بشأن المعابد التي دمرها حكام المغول والمظالم التاريخية التي صاحبت تدنيس الأماكن الهندوسـية المقدسة. سـعى الموكب إلى تصوير المسـلمين عـلى أنهم «غزاة أجانب» ظـل ولاؤهم للهند محل الشـبهات، في الوقت الذي اسـتخدموا فيه اضطهاد الهندوس أساسا لمصلحة الحشـد الطائفي[46]. وكجزء من هذه الحملة، نشر حزب بهاراتيا جاناتا سلسلة من الدعايـات في الصحف وجه فيها النقد لسياسـة حزب المؤتمـر «العلمانية الزائفة»، بحجة أنه قد «أشبع رغبات» الأقليات وتجاهل متطلبات الأغلبية[47].

هنـاك العديد من الملامح الجديرة بالذكر في جولة «أدفاني». بداية، كانت هذه هي المرة الأولى منذ الاستقلال التي يقوم فيها سياسي وطني بطواف الدولة معبرا عن رسـالة للقومية الهندوسية على نحو صريح. أظهرت الحقيقة الواضحة للموكب إلى أي مدى أصبحت الشـوفينية الهندوسية من ضمن الاتجاه السائد، على الأقل داخل الولايات التي زارها أدفاني. وثانيا، قامت وسائل الإعلام بتغطية هذه الرحلة المقدسة على نحو واسـع وفقا لمـا كان مخططا له، وكان الموكب في حد ذاته مشـهدا فريدا ومشـبعا بالصور الدينية، حيث صُمم لكي يجذب مشـاهدي التلفزيون. على سبيل المثال، ركب أدفاني إحدى العربات التي صُممت على هيكل سيارة مغطاة بعلامات دينية هندوسية ورموز أخرى[48]. وفي مرحلة ما، رفع قوسا وسهما عاليا، في إشارة إلى أسلحة الإله راما. وكان الهدف من ذلك هو التماهي مع الإله راما، لوصف معارضي أدفاني بأنهم مناهضون للهندوس وغير وطنيين. وحظي هذا الحدث بتغطية واسعة وكثـيرا ما كانت متحيـزة. وكان ذلك واضحا على المسـتوى المحلي بالتحديد، حيث وصِفت أحداث الشغب المصاحبة لـ «راث ياترا» بأنها خطأ المسلمين.

ارتبط الأمر الثالث والأكثر أهمية بالصفة القتالية للرحلة المقدسـة، فعلى الرغم من الحذر الذي اتسـمت به خُطـب أدفاني بعدم الدعوة إلى أعـمال العنف، كان الموكب بأكمله حافلا بمجموعة من النماذج الرمزية التقليدية للقتالية الهندوسـية، مما نتج عنه افتعال الاشـتباكات العنيفة أينـما ذهب[49]. ومع ذلك، لم تكن أعمال العنـف تلقائية ولم تعكس أيضـا كراهية قديمة بين المجتمعـات، بل كانت أعمال

العنف في الأغلب «مخططة تخطيطا جيدا وحظيت بقدر كبير من الدعم السياسي» من جانب الشرطة المحلية وبعض حكومات الولايات على حد سواء[50]. كان الهدف، كما كان في الماضي، هو استقطاب المجتمعات ذات الصلة وتعزيز القاعدة الدينية للهوية القومية. ووقعت مسؤولية جزء كبير من أعمال العنف التي خلفت 550 قتيلا على بعض النشطاء الشباب من الجماعات الأكثر قتالية المنتمية إلى جماعة سانغ باريفار، بما فيها تنظيم بجرانغ دال، جناح الشباب بالمجلس الهندوسي العالمي[51]. حتى داخل ولاية ماهاراشترا التي استمر فيها حزب المؤتمر (I) في السلطة، لم تحرك السلطات المحلية ساكنا لوقف الراث ياترا خشية وصفهم بمناهضة الهندوس. وبالمثل، شعر رئيس الوزراء سينغ بالتردد في مواجهة أدفاني، الذي أعلن في أثناء الجولة عن استعداده للانسحاب من الائتلاف الحاكم إذا عرقلت حكومة سينغ أعمال إعادة بناء معبد رام. وبعد إنهاء المفاوضات مع حزب بهاراتيا جاناتا، أُجبرت حكومة سينغ على التصرف حيال الأمر، حيث أعطت أوامرها بإلقاء القبض على أدفاني قبل وصوله إلى مدينة أيوديا، الأمر الذي أشعل المزيد من أعمال العنف، وأدى إلى انسحاب حزب بهاراتيا جاناتا من الحكومة الائتلافية.

في أثناء الانتخابات البرلمانية التي أُجريت في العام 1991، وعقب سقوط تحالف حزب جاناتا دال، عمل حزب بهاراتيا جاناتا على محاكاة إستراتيجية الحملات الانتخابية السابقة التي اتبعها حزب المؤتمر (I)، وجعل حزب بهاراتيا جاناتا من تهديد انفصال الأقليات والإرهاب خاصية رئيسية للانتخابات، وصور نفسه بأنه حزب القوة الهندوسية الجازمة. باختصار، وصف حزب بهاراتيا جاناتا نفسه بأنه قادر بشكل فريد على ضمان الأمن للأمة، بالإضافة إلى انجذابه نحو الهوية الثقافية - في شكل هندوسي تسيطر عليه الطبقة العليا - ونشره لمشاعر واضحة مناهضة للأقليات. لاقت هذه الموضوعات رواجا كبيرا في خضم بيئة طائفية على نحو متزايد، ونتيجة لذلك حقق حزب بهاراتيا جاناتا مكاسب انتخابية كبيرة بحصوله على 120 مقعدا في مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها» لكي يصعد كثاني أكبر حزب بعد حزب المؤتمر (I).

ارتبط النجاح النهائي لحزب المؤتمر في هذه الانتخابات على نحو كبير بعملية اغتيال راجيف غاندي على يد أحد التابعين لحركة «تاميل» الانفصالية من دولة

سريلانكا. قُتل راجيف نتيجة تفجير انتحاري بواسطة أحد المنتمين إلى حركة «نمور تحرير إيلام تاميل»، وهي جماعة انفصالية سريلانكية عارضت تدخل الحكومة الهندية في الحرب الأهلية التي اندلعت في سريلانكا. وعلى الرغم من ذلك، كان الفوز الانتخابي لحزب المؤتمر محدودا من حيث النطاق، وذلك لفشله في الفوز بأغلبية المقاعد وإجباره على تشكيل حكومة ائتلافية. وفضلا على ذلك، لم يكن حزب المؤتمر، الذي تولى السلطة في العام 1991، هو الحزب نفسه، فقد مزقته الانشقاقات الحزبية، وصُور على أنه آلة للفساد، وفقد دعمه سريعا لمصلحة حزب بهاراتيا جاناتا. ولم يكن أيضا التوجه الأيديولوجي الذي يتبعه واضحا. كان هناك تردد واضح في موقف حزب المؤتمر بشأن قضية التحفظات الطبقية بالإضافة إلى تقديمه مناشدات مبهمة لتحقيق تناغم طائفي، على الرغم من تخليه السابق عن علمانية الدولة. من جانب آخر، عُرف حزب بهاراتيا جاناتا بأنه المؤيد الرئيسي للقومية الهندوسية الجازمة، وصعد أيضا لكي يكون الحزب ذا الرؤية المتماسكة، وإن كانت صارمة، لمستقبل الهند.

وعلى الرغم من ذلك، ظلت هناك بعض التوترات داخل جماعة سانغ باريفار حول الأسلوب الأمثل لتحقيق غايتهم النهائية. وفي منتصف هذا كان النقاش والجدل حول جدارة استمرار إستراتيجية الحشد العرقي والديني. وعلى الرغم من أن أعمال العنف التي صاحبت «الياترا» والمواكب الاحتفالية قد ساعدت حزب بهاراتيا جاناتا في الفوز بالسلطة على مستوى الولاية، فقد تخوف البعض من أن هذه التكتيكات سوف تؤدي في النهاية إلى الإطاحة بفرص حزب بهاراتيا جاناتا على المستوى القومي[52]. وكانت هناك ضغوط من داخل حزب بهاراتيا جاناتا نحو شكل أكثر اعتدالا وتوسيع نطاق قاعدته. وعكس هذا الجدل النزاعات الداخلية التي ميزت حزب بهاراتيا جاناتا مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. وعلى الرغم من تبني معظم أعضاء الحزب فكرة القومية الهندوسية، كان بعض منهم أكثر التزاما بـ «الهندو راشترا» من الآخرين. امتد النقاش في ذلك الجدل حتى وصل إلى قضية مسجد «بابري» وفائدته المستمرة كوسيلة لحشد المشاعر الشعبية. وشعر البعض بأن القضية قد سلكت مسارها الطبيعي وأن هناك مكاسب بسيطة وراء استمرار الحركة[53]. وعلى الرغم من ذلك، ظل بعض الأعضاء الأكثر شهرة داخل

حـزب بهاراتيا جاناتا، بالإضافة إلى بعـض أعضاء المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسـيفاك سانغ، متشـددين بخصوص إعادة بناء معبد رام، فبالنسبة إليهم، ظل المسجد بمنزلة «نصب تذكاري لانتصار الغزاة»[54].

هُدم مسـجد بابري في هذا السـياق. ففي يوم 6 ديسـمبر العام 1992 توجه نحو مائتي ألف ناشـط هندوسي - عازمين على التعامل مع المشـكلة التي فشـل مـن قبلهـم في وضع حد لهـا - إلى البلدة التـي يوجد فيها المعبـد بمدينة أيوديا. وشرع النشطاء «الكارسيفاك»(*) في تدمير المسجد الذي يرجع تاريخ بنائه إلى القرن السـادس عشر الميلادي، وذلك بتنسـيق من تنظيمات مختلفـة تنتمي إلى جماعة سانغ باريفار حظيت بتواطؤ واضح من طرف حكومة الولاية التابعة لحزب بهاراتيا جاناتا. لم تحرك قوات شرطة الولاية سـاكنا، في الوقت الذي بدأت فيه أعمال الهدم، رافضين حتى التدخل. ووصل الأمر إلى أن الشرطة عملت على تشـجيع المشـاركين وراقبـت عن بُعد الاعتداءات التي مورسـت في حق الصحافيـين وارتكاب الجرائم الأخرى. نجحت الدعاية التي نفذها المجلس الهندوسي العالمي، بالإضافة إلى التواطؤ من قبل السـلطات المحلية، في نشر الاعتقاد بين معظم النشـطاء بأنهم الوحيدون الذيـن يمثلـون «الهنـدوس الحقيقيين، وأن البقيـة خونـة»[55]. واندلعت أحداث الشـغب في عدد من المدن داخل الهند تاركـة خلفها أكثر من ألف قتيل على مدار أسبوع واحد. وقعت بعض أعمال العنف الأكثر دموية داخل مدينة مومباي، حيث تورطت الشرطة المحلية مع المسـلحين الهندوس في استهداف أفراد المجتمع المسلم. واسـتمرت أحداث الشغب في هذه المدينة حتى أواخر شهر يناير، وصاحبها نشاط إجرامـي مكثف مثل مصادرة الأراضي وجرائم الابتزاز والاغتصاب والقتل. أما داخل المدن الأخرى، فقد أُثيرت أحداث الشـغب بواسـطة «مواكب النصر» احتفالا بهدم المسـجد. وعلى نهج ما حدث في العام 1984، قدمت السـلطات المحلية في الأغلب - التي اتخذت إجراءات بسـيطة أو منعدمة لحماية مجتمع الأقليات - مسـاعدتها للنشطاء المتورطين في أحداث الشغب.

لم يكن هدم المسـجد أو أعمال الشغب اللاحقة أحداثا تلقائية، وذلك بأسلوب يذكرنا أيضا بأحداث العام 1984. على النقيض، بدأ حزب بهاراتيا جاناتا في حشـده

(*) أي المتطوعون، وغالبا لقضايا دينية. [المحررة].

الطائفي في شـهر يوليو من العام نفسـه، بينما بادر المجلس الهندوسي العالمي إلى تنفيذ حملة الدعاية قبل أحداث 6 ديسمبر بعدة أسابيع. وقد لوحت هذه الحملة – التي استُهدف فيها المسلمون «غير الوطنيين» باعتبارهم أعداء للشعب الهندوسي – بقدوم «الحرب»[56]. وبالمثل، هدد نشطاء حزب بهاراتيا جاناتا المسلمين في خُطبهم محذرين من أن «أي معارضة للنزاع الخاص بمعبد رام جانمابهومي ومسـجد بابري ستعتبر خيانة يُنفى على أثرها المسلمون من الدولة»[57]. وفي مدينة مومباي، تورط تنظيم شيف سينا في أعمال العنف والدعاية الطائفية في الشهرين اللذين سبقا شن الهجوم وأيضا في أعقابه. وقد تزعم ناشطو تنظيم شيف سينا وحزب بهاراتيا جاناتا ونسـقوا للهجمات على المجتمعات المسـلمة التي أعقبت الاعتداء الذي جرى يوم 6 ديسـمبر، وكان ذلك في الأغلب بالاستعانة بقوائم تسجيل المصوتين ووثائق أخرى حددت منازل ومقرات عمل المسـلمين[58]. ويمكن أيضا رؤية تنسـيق الأنشـطة في استخدام مصادر الأخبار المحلية والصحف التابعة للأحزاب للتحريض على الكراهية بين الطوائف. كما شكل تواطؤ الشرطة المحلية عاملا مهما، حيث عكس تحيزا حادا مناهضا للمسـلمين ضمـن أجهزة تطبيق القانون. وجهت لجنة سريكريشـنا، التي شُكلت للتحقيق في أحداث الشغب، انتقادها لحكومة ولاية ماهاراشترا تحت رئاسة حزب المؤتمر (I) لفشـلها في اتخاذ رد فعل مناسـب للكارثة التي نسبتها اللجنة إلى السياسات المتذبذبة[59].

ادعى البعض أن هدم مسـجد أيوديا قد سـبب ضررا لحزب بهاراتيا جاناتا من خلال إظهـار مخاطر الطائفية المفرطة. بُني هذا الجـدل إلى حد ما على انتخابات برلمان الولاية في العام 1993، حيث ظهر الحزب بمظهر سـيئ. لم يكن واضحا ما إذا كانـت هذه الهزائم نتيجة لتبعيته وعدم قدرته على توفير الخدمات الاجتماعية أم بسبب قضية المسجد، وعلى أي حال لم يصمد حزب بهاراتيا جاناتا في السلطة إلا في الولايـات الخمس التي حكمها من قبل، فضلا عن تمكن حزب المؤتمر في العام التالي من الفوز بأغلبية ساحقة في الانتخابات البرلمانية القومية. ومع ذلك، لم يمثل أي من هذين الحدثين إيذانا بنهاية «الهندوتفا»، ولم يكونا إشارة إلى استعادة حزب المؤتمر وضعه على نطاق أوسع. استمرت فضائح الفساد والخلافات داخل الحزب في عرقلة فاعليـة حزب المؤتمر(I). ولعـل الأكثر أهمية هو الانحراف الأيديولوجي المسـتمر

لحزب المؤتمر، فعلى الرغم من رد الفعل المبدئي لرئيس الوزراء بي. في. ناراشيما راو تجاه أحداث يوم 6 ديسمبر، لم تكن هناك مساع حقيقية لمجابهة طائفية حزب بهاراتيا جاناتا أو لتكوين تحالف من الأحزاب المشابهة في الفكر لدعم العلمانية. وعلى النقيض، لم يُنفذ القرار - الذي سحب فيما بعد - الذي اتخذه راو بشأن تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وتنظيم بجرانغ دال، بينما أُطلق سراح معظم النشطاء الذين أُلقي القبض عليهم عقب يوم 6 ديسمبر خلال أسبوع واحد[60]. ولم تكن هناك سوى محاولات بسيطة في العام التالي – إن وجدت – للتحقيق مع أولئك ممن تسببوا في هدم المسجد وتقديمهم إلى العدالة. سرعان ما أصبح الأمر واضحا بأن ناراشيما راو قد سعى إلى التنافس مع جماعة السانغ باريفار على أساس أجندتها، بدلا من محاربتها. ويبدو أن كل خطوة اتخذتها الحكومة في محاربة جماعة سانغ باريفار قد أفسدتها حكومة حزب المؤتمر ذاتها[61].

ولاية غوجارات

ساهم استعداد حزب المؤتمر للتنازل عن الجدل حول العلمانية والهوية القومية، في تعزيز مصداقية حزب بهاراتيا جاناتا وصعوده المستمر، حيث شهدت انتخابات العامين 1994 و1995 مكاسب رئيسية حققها حزب بهاراتيا جاناتا، مؤمنا سيطرته على ولايتي غوجارات وماهاراشترا وذلك بالتحالف مع تنظيم سيف سينا. فاز حزب بهاراتيا جاناتا بأغلبية مقاعد مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها» (161 مقعدا)، حيث ألحق بحزب المؤتمر أسوأ هزيمة في تاريخه. كما فاز حزب بهاراتيا جاناتا في انتخابات العام 1998 (179 مقعدا)، بالإضافة إلى انتخابات العام 1999. وعلى الرغم من عدم تمكن حزب بهاراتيا جاناتا من تشكيل ائتلاف دائم في العام 1996، واحتفاظه بالسلطة في العام 1998 لمدة عام واحد فقط، فقد أثبت ائتلاف العام 1999 أنه أكثر احتمالا ونجاحا. وبالتالي، صعد حزب بهاراتيا جاناتا باعتباره قوة مسيطرة في الوسط، على الرغم من اعتماده على أعضاء آخرين من ضمن الائتلاف الذي شكله، وهو التحالف الديمقراطي الوطني.

ذكر البعض في أثناء هذه الفترة أن النجاحات الانتخابية التي أحرزها حزب بهاراتيا جاناتا، وعلى وجه الخصوص مطالب سياسة الائتلاف، ساهمت في اعتدال

أيديولوجية الحزب، وكان هذا صحيحا إلى حد ما. ونتج عن الرغبة في اجتذاب نطاق أوسع من الجماهير تناقص الالتزامات الأيديولوجية للحزب، بينما أدت مطالب شركاء التحالف إلى تقييد التوجهات الأكثر تشددا له. ولعل التحليل الأكثر دقة هو أن رئيس الوزراء أتال فاجبايي المنتمي لحزب بهاراتيا جاناتا حاول تحقيق توازن ما بين مطالب مؤيديه من جماعة سانغ باريفار واحتياجات شركاء التحالف الديموقراطي الوطني. وكان ذلك واضحا خلال انتخابات العام 1996 التي تلاشى فيها الاقتتال الهندوسي لتظهر «هندوتفا ناعمة» بدلا منه. وعلى الرغم من تأثير الأصوات الأكثر صخبا في السنوات الماضية بالخطاب العام، شعر بعض أعضاء حزب بهاراتيا جاناتا بالقلق تجاه الأضرار التي لحقت بالحزب من جراء أعمال العنف. وقد قيل إن مقتضيات السياسة كانت تجبر حزب بهاراتيا جاناتا على تغيير توجهه - إن لم يكن هدفه الأسمى - وذلك لأن الحزب قد أدرك أن الحشد المبني على الاقتتال الديني يمكنه أن يؤدي إلى عواقب لا يعلمها إلا الله. وكشفت هذه المحاولة المراد منها تطبيع «الهندوتفا» مساعي الحزب لإقصاء نفسه عن الاقتتال العنيف الذي دار خلال السنوات الماضية وتقديم وجه أكثر لطفا ووداعة للشعب الهندي.

وعلى الرغم من ذلك، كان المستوى الذي وصل إليه حزب بهاراتيا جاناتا في تخليه عن التزاماته الأيديولوجية محل تساؤل. وعلى الرغم من أن قيادة الحزب أثبتت استعدادها للتخفيف من حدة تعبيرها الخطابي واتخاذ بعض الإجراءات المناسبة لتشكيل حكومة ائتلافية، احتفظ الحزب بروابط قوية مع تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وأعضاء آخرين من جماعة سانغ باريفار، بالإضافة إلى أن هذه التنظيمات لم تتخل عن رؤيتها لإقامة نظام اجتماعي يجري تعريفه من خلال الأفضلية الهندوسية وسيطرة الطبقة العليا. على النقيض، فإنهم سعوا نحو استخدام سيطرة حزب بهاراتيا جاناتا على الولاية لإعادة تنظيم المجتمع بأسلوب يتماشى مع رؤيتهم للقومية الهندوسية، وكان هذا واضحا في محاولة المسؤولين بالولاية للضغط على وسائل الإعلام لتغطية الأنشطة التي قامت بها جماعة سانغ باريفار ولتطبيع، وفقا لرأي أحد المراسلين، «ما جرى تصويره مسبقا على أنهم جماعة متشددة»[62]. وفضلا على ذلك، استمرت أعمال العنف الطائفي، وكذا حملات الدعاية التي نظمها المجلس الهندوسي العالمي، وكلاهما أسهم في نشر «بيئة اجتماعية تميزت بالكراهية والاستقطاب» [63].

استخدم حزب بهاراتيا جاناتا أيضا وزارات ومؤسسات الولايات لغرس رؤيته المحدودة للأمة، وكان ذلك واضحا في تغيير سياسة التعليم تحت حكم حزب بهاراتيا جاناتا بالإضافة إلى محاولته لإعادة تأليف الكتب الدراسية والمناهج والتاريخ الهندي الذي يُدرس داخل المدارس الحكومية. كما سعى حزب بهاراتيا جاناتا أيضا للتأثير على الأبحاث الأكاديمية عن طريق تعيين أفراد متعاطفين مع المُثل الخاصة بـ «الهندوتفا» داخل مؤسسات التعليم العالي والإطاحة بكل من عارضها، وتضمن ذلك استبدال عدد من المؤرخين الليبراليين وعلماء الاجتماع من داخل المجلس الهندي للأبحاث التاريخية والمجلس الهندي لأبحاث العلوم الاجتماعية[64]. وكانت هناك بالمثل بعض القيود على الدارسين الأجانب الذين يكلفون بأعمال بشأن قضايا لها طابع من الحساسية، بالإضافة إلى القيود المفروضة على التبرعات الأجنبية لمصلحة الأكاديميين المحليين والمنظمات غير الربحية. إن «هذا الاعتداء الصارخ على رموز الفكر» يُعد جزءا من عمل منظم لتقنين وإرساء خطاب القومية الهندوسية والترويج للفكرة المتعلقة بأن القومية الهندية تتضمن بعض أفكار الهيمنة الهندوسية [65]. وبذلك، كان هؤلاء النشطاء يستخدمون مؤسسات الدولة لخلق مجتمع أكثر اتحادا لمصلحة كل من الغرضين الانتخابي والأيديولوجي.

ناقشت أيضا أفعال حزب بهاراتيا جاناتا على مستوى الولاية خطابه الوسطي على المستوى القومي، فعلى سبيل المثال وفي ولاية ماهاراشترا التزمت حكومة حزب بهاراتيا جاناتا وتنظيم شيف سينا بالعمل على تقويض التحقيقات الرسمية في أحداث الشغب التي وقعت داخل مدينة مومباي في العام 1992، وأبطلت عمل اللجنة التي شُكلت لسماع مظالم وشكاوى الأقليات، وأخلت المسلمين من ديارهم في مدينة مومباي بحجة إزالة الأحياء الفقيرة. وعلى نحو مماثل، كانت هناك حشود وأعمال عنف مناهضة للمسيحيين في عدد من الولايات، حيث نُفذت بشكل كبير بواسطة نشطاء ينتمون إلى تنظيم بجرانغ دال والمجلس الهندوسي العالمي على مرأى ومسمع وموافقة السلطات المحلية. وأسهم هذا النوع من الرعاية على تشجيع النشطاء المحليين الذين «شعروا بحماية آلة الدولة لهم... (وعلى وجه التحديد) عندما قلل وزير الداخلية لال أدفاني من شأن الأنشطة المناهضة للمسيحيين بوجه عام» [66]. استهدف أيضا أفراد بعثات التبشير، بالإضافة

إلى الهجمات على المسـيحيين والكنائس. وكانت أكثر الهجمات شـهرة هي جريمة القتل الشـنعاء لأحد المبشرين الأستراليين غراهام ستينز وولديه الذين أحرقوا وهم نائمون داخل سيارتهم الجيب في العام 1998. لم يكن الشخص الذي أدين بارتكاب جريمـة القتل عضوا في أي تنظيم تابع لجماعة سـانغ باريفـار، ولكن قيل إنه أثير بمحاولات المسيحيين لـ «تدمير الديانة الهندوسية». ودافعت الصحافة الجماهيرية ضمنيا عن الحادث، مشـيرة إلى أنه في الوقت الـذي تدان فيه هذه الأفعال، يمكن فهـم الدوافع من ورائها. تزامنت هذه الهجمات مع حملة شـنتها جماعة سـانغ باريفار ضد التبشير المسيحي.

وقعت الأحداث الأكثر إثـارة للانزعاج داخل ولاية غوجارات، وتحديدا في ربيع العـام 2002، حينما أحيـا المجلس الهندوسي العالمي قضيـة مدينة أيوديا في وقت سـابق من هذا العام وحدد تاريخ 15 مـارس لبدء أعمال بناء المعبد الجديد. خرج النشـطاء الهنـدوس في رحلات مقدسـة متجهة إلى المكان كجزء من هذا الحشـد. وتم من خلال هذا السـياق الهجوم على قطار يحمل بداخله نشـطاء من الهندوس في طريـق عودتهم من مدينـة أيوديا. وقع هذا الحادث داخـل بلدة غودرا بولاية غوجارات عقب مواجهة بين نشـطاء الهندوس والباعة المسلمين على رصيف محطة القطار[67]. أضرمت النيران في عربتين بالقطار، وقُتل ثمانية وخمسـون شـخصا بمن فيهم نسـاء وأطفـال من الهندوس. اندلعـت أعمال العنـف الانتقامية على مدار ثلاثـة أيام متعاقبة في جميع أنحاء ولاية غوجارات، فخلفت أكثر من 600 قتيل من المسـلمين وشردت 200 ألف آخرين من ديارهم؛ وذكرت التقديرات غير الرسـمية أن عدد القتلى قد ارتفع إلى 2000 قتيل. اسـتخدمت الصحافة المحلية والسـلطات الحكوميـة الحـادث المأسـاوي في بلدة غـودرا للتحريض على أعـمال العنف ضد المسلمين في مناطق أخرى بولاية غوجارات، كما صورتا الحدث على أنه مرتبط بكل من أجهزة الاسـتخبارات الباكسـتانية ومؤامرة مميتة قام بها المسـلمون من داخل الولاية ضد الهندوس[68]. وأشعلت الصحف المؤيدة لحزب بهاراتيا جاناتا مزيدا من مشـاعر الحزن من خلال فبركة بعض الروايات عن اختطاف واغتصاب بعض النساء مـن الهندوس، وذلـك في الوقت الذي عرض فيه التلفزيون المحلي بعض المشـاهد الحساسة عن أحداث الشغب.

وعلى الرغم من وصف حكومة ولاية غوجارات التي تنتمي إلى حزب بهاراتيا جاناتا لأعمال العنف على أنها «رد فعل تلقائي» للمأساة التي وقعت في بلدة غودرا، أصبح الأمر واضحا منذ ذلك الحين أن الهجمات التي تُشن على قطاعات السكان من المسلمين كان «يتم التخطيط الجيد والمسبق لها»[69]، حيث وزِّعت الأسلحة ونُظِّم القائمون بتنفيذ أحداث الشغب وبدأت عملية الحشد الشعبي منذ أسابيع ماضية. وكما كان يجري في أحداث شغب أخرى، تولى بعض المسلحين الهندوس التابعين لتنظيم بجرانغ دال والمجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وآخرين مهام تنفيذ الهجمات، وذلك مع «مشاركة مكثفة للشرطة وبالتعاون اللصيق مع المسؤولين بحكومة الولاية المنتمين إلى حزب بهاراتيا جاناتا»[70]. وكانت هناك أيضا أقوال شهود العيان بقيام بعض الساسة من داخل حزب بهاراتيا جاناتا بتوجيه الهجمات، بالإضافة إلى بعض التقارير التي أكدت اتخاذ بعض مسؤولي الولاية لمواقع داخل مقرات قيادة الشرطة. وكأحد الأمور المعتادة في أي أحداث شغب، استُهدفت ديار المسلمين ومحال أعمالهم على وجه الخصوص، مما يشير إلى استخدام قوائم الناخبين أو معلومات صادرة من إدارة الضرائب لتحديد ممتلكات المسلمين وعدم خلطها بتلك الخاصة بالهندوس. إن هذا الدمج ما بين تواطؤ الدولة والدعاية البغيضة وأعمال العنف المناهضة للمسلمين جعل أحد المعلقين يشير إلى أن ما حدث لا يمكن وصفه بمصداقية على أنه أحداث شغب، ولكنه «كان عبارة عن مذبحة فاشية أُجريت على يد جماعات الموت المنظمة التابعة لليمين الهندوسي باستخدام جميع أجهزة الدولة التي كانت تحت تصرفهم»[71].

تبقى التساؤلات حول تلك الأحداث وعدم توجيه أي اتهامات ضد الزعماء المتورطين في أعمال العنف. تشير إحدى الإجابات إلى أن أحداث الشغب كانت مدفوعة باعتبارات انتخابية، على الرغم من أنها ليست هي التي نوقشت من قبل. تصورت العناصر المتشددة داخل جماعة سانغ باريفار أن المواقف الوسطية التي اتخذها حزب بهاراتيا جاناتا بإمكانها إلحاق الضرر بالمكاسب الانتخابية للحركة، وتحديدا داخل ولاية غوجارات. فضلا عن ذلك، كانت قدرة الحزب محدودة في طرح العديد من العلل الاجتماعية الدفينة داخل منطقة تضررت على نحو بالغ من تخفيض التصنيع، وهو الأمر الذي عرض قدرته على استعادة سيطرته على حكومة

الولايــة للخطر [72]. ومــن ثَم، غيرت أعمال العنف التي وقعت في ربيع العام 2002 من الديناميكية السياســية داخل الولاية عن طريق وضع مخاطر انفصال المسلمين للمرة الثانية في صدارة الجدل الســياسي، وانعكس ذلــك في موقف حكومة الولاية التــي ذكرت أن حادث بلدة غودرا، كان مدبرا وأن أحداث الشــغب كانت تلقائية. وســاعد كل ذلك عــلى جعل ناريندرا مــودي، رئيس وزراء الولايــة المنتمي لحزب بهاراتيا جاناتا وأحد نشــطاء تنظيم راشــتريا سوايامسيفاك سانغ، بطلا لدى معظم الهندوس، وتحديدا بسبب مشاركته في أعمال العنف [73]. وتأكدت الجدوى المستمرة من الطائفية كأســاس للحشد من خلال انتخابات برلمان الولاية التي انعقدت عقب هذه الفترة بســتة أشــهر، والتي فاز فيها حزب بهاراتيا جاناتا بانتصار ساحق. وعلى الرغــم من ظهور حــزب بهاراتيا جاناتا على أنه عرضة للخطــر منذ عام ماض، فقد تمكــن من الفوز بدعم شريحة عريضــة من المجتمع الهندوسي الذي تضمن الطبقة الدنيــا من «الداليتس»(*)، علاوة على الطبقات الوســطى والعليا من ســكان ولاية غوجارات. وقد أســهم في ذلك عدم اســتعداد حزب المؤتمر (I) لإدانة أعمال العنف ومحاولته تقديم هندوتفا ناعمة لمواجهة حزب بهاراتيا جاناتا [74].

توضح الأحــداث التي وقعت في العام 2002 إلى أي مدى قد تغيرت السياســة الهندية منذ عصر نهرو. ســهلت المشــاعر المناهضة للأقليات، وقد أصبحت خاصية مشــتركة على نحو متزايد في السياســة الهندية، أعمال العنف التي شــهدتها ولاية غوجارات. وكانت هذه المشــاعر واضحة في تصريحات رئيس الوزراء فاجبايي عقب أعمــال العنـف داخــل ولايـة غوجــارات، حيث قـال «أينما عـاش المســلمـون، فهـم لا يريدون تعايشــا مشــتركا مــع الآخرين، وبدلا من نشر أفكارهم بأســلوب ســلمي، يريدون نشر عقيدتهم بالإرهاب والتهديدات» [75]. وبالمثل، عُرفت الحملة الانتخابيــة لعــام 2002 في ولاية غوجارات بالإشــارات المســتمرة لخطر الهجمات الإرهابية والحاجة الماسة إلى مزيد من الأمن.

وعلى الرغم من أن أعمال العنف كانت، بشــكل جزئي، وســيلة لحشد القاعدة الوطنية الهندوسية، فقد كان لها أيضا تأثير في تحويل الانتباه بين الطبقات الدنيا من الهندوس (والطبقة الاجتماعية الدنيا) عن المخاوف الأكثر إلحاحا بالتفكك الاقتصادي

(*) Dalits هو الاسم الذي يطلق على طائفة مهمشة في المجتمع الهندي. [المحررة].

المصاحب للسياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة. وللمرة الثانية، ساعدت أعمال العنف الموجهة من قِبل المجلس الهندوسي العالمي على تأكيد أهمية الانقسامات الطائفية مقارنة بأهمية الطبقات الاجتماعية. علاوة على ذلك، فقد سهل حزب المؤتمر (I) نجاح حزب بهاراتيا جاناتا (وقوات جماعة سانغ باريفار) في تحقيق هذه الإستراتيجية. وقد وصف أحد زعماء المجلس الهندوسي العالمي انتخابات برلمان الولاية لعام 2002 على أنها استفتاء على أيديولوجية الهندوتفا وتنبأ بأن النتائج ستكون «عبارة عن رفض حاسم لأيديولوجية المهاتما غاندي وجواهرلال نهرو» [76]. وكان ذلك حقيقيا على نحو جزئي فقط، بقدر فشل حزب المؤتمر في الدفاع عن التزامه الأيديولوجي التقليدي تجاه التسامح الذي روج له غاندي والعلمانية التي وضعها نهرو. ووصل الأمر إلى ترشيحه أحد المرشحين لمقعد بلدة غودرا في الوقت الذي كان فيه متورطا بصفة شخصية في أعمال العنف المناهضة للمسلمين[77]. وهو الأمر الذي دفع ناريندرا مودي، رئيس وزراء الولاية، للتصريح بأن «حزب المؤتمر لم يكن قادرا على وضع نهرو في قلب رؤيته الانتخابية... (وبدلا من ذلك) كان عليهم خوض الحملة الانتخابية مستخدمين صورة ساردار باتيل (المنافس الدائم لنهرو)، وهو زعيم نبذه الحزب فترة طويلة»[78].

انبعاث التسامح؟

وبعد مضي أقل من عامين على أحداث ولاية غوجارات، وتحديدا في شهر مايو 2004، شهدت الانتخابات الوطنية هزيمة حزب بهاراتيا جاناتا وإعادة ظهور حكومة ائتلافية بقيادة حزب المؤتمر على المستوى القومي. كانت هذه الانتخابات بمنزلة رفض واضح لفترة حكم حزب بهاراتيا جاناتا. أصابت نتيجة الانتخابات معظم المراقبين القدامى للسياسة الهندية بالصدمة، وعكست رغبة في تحقيق وسطية أكبر بين جمهور الناخبين الهندي. وليس غريبا أن انتخابات العام 2004 دارت حول الاعتبارات الاقتصادية أكثر من الاعتبارات الثقافية، حيث لم تقدم حكومة حزب بهاراتيا جاناتا سوى القليل لمصلحة الطبقات الاجتماعية الدنيا وفقراء الفلاحين. وعلى الرغم من دعم معظم هذه الجماعات لحزب بهاراتيا جاناتا عندما كان الحزب يدافع عنهم ضد الخصوم الطائفيين، فقد تخلى هؤلاء

المصوتون أنفسهم عن حزب بهاراتيا جاناتا عندما فشلت سياساته في توفير فوائد ملموســة، وهو الأمر الذي أظهر الســطحية المتأصلــة في أيديولوجية الهندوتفا. فبمجــرد وصول الحزب الطائفي إلى الســلطة، لا تنجح المواكب أو الشــغب أو الانجــذاب نحو الإله رام راجــا في صرف انتباه جمهــور الناخبين الهندوسي عن المخــاوف الاقتصادية الأكثر إلحاحا. باختصار، لم يقدم تعهد «الهندو راشــترا»(*) أي شيء بخصوص إيجاد الوظائف أو حل مشكلة الفقر المتفشي، وبالتالي لم يلق الموضــوع الرئيسي الذي اتخذه حزب بهاراتيا جاناتا في أثناء الحملة الانتخابية في العــام 2004 بعنوان «تألق الهند» قبولا لدى مئــات الملايين من فقراء الفلاحين الذين لم تتأثر معيشــتهم (على الأقل بشكل مفيد) نتيجة السياسات الاقتصادية الليبرالية التي اتخذتها حكومة حزب بهاراتيا جاناتا.

أســهمت أعــمال العنف التي وقعــت في ولاية غوجارات أيضــا في وصم حزب بهاراتيا جاناتا، وأعطت انطباعا بأن الحزب لايزال تحت ســيطرة المتشــددين. على ســبيل المثــال، كان واضحــا وجود روابط قويــة ما بين الحزب وبعــض التنظيمات الإجرامية تحديدا في مدينة مومباي، حيث كان هناك تنســيق متسق ما بينهم وبين المسؤولين المحليين لتنفيذ أعمال العنف التي اندلعت في العام 2002. كما أدت أيضا التجــاوزات التــي حدثت داخل ولاية غوجارات إلى إضعــاف الائتلاف الذي تزعمه حــزب بهاراتيا جاناتا، وجعل شركاء ائتــلاف الحزب يعيدون تقييم دعمهم لحكومة فاجبايي. جراء تكاســل الحكومة المركزية وتواطؤ حكومة الولاية، ألقيت المسؤولية عــلى عاتق حزب بهاراتيا جاناتا في العام 2004. ربمــا كانت أفكار الأفضلية والتفرد الهندوسي وســيلة مفيدة لحشد الدعم الشــعبي، لكنها لم توفر قاعدة قابلة للنمو لمصلحــة حكومة ائتلافية. وبالنظر إلى الوحــدة الوطنية، فقد أثبتت الحكومة التي تعمــل بناء على توجيهات مبادئ القومية الهندوســية أنهــا الوصفة المثالية لوقوع الكــوارث. إن محاولة تشــجيع الوحــدة من خلال التجانس الثقــافي داخل مجتمع متعدد الأعراق والأديان - مع تمييز إحدى الجماعات وإلحاق الأذى بجماعات أخرى - هي محاولة عقيمة، وهذا هو ما فعله حزب بهاراتيا جاناتا. ففي ســعيه لإرســاء رؤية محدودة للقومية الهندوســية، بالغ حزب بهاراتيا جاناتا في ردود أفعاله، حيث

(*) القومية الهندوسية.

عمـل توجهه الأيديولوجي على رعاية النزاع والانقسـام، وهـو الأمر الذي كلفه في النهاية دعم الطبقات المتوسطة من الشعب الهندي.

ومع ذلك، من الصعب أن يقال إن انتخابات العام 2004 عكست عودة حقيقية للعلمانية التي وضعها نهرو. على العكس، استمر مرشحو حزب المؤتمر في استحضار الموضوعـات الدينية أثنـاء الحملة الانتخابية في محاولة لإظهـار أصالتهم الثقافية. وفضلا عن ذلك، ظل تنظيم راشـتريا سوايامسـيفاك سـانغ وحـزب بهاراتيا جاناتا وعناصر أخرى تنتمي إلى جماعة سانغ باريفار، ظلوا على حالهم السابقة واحتفظوا بدرجـة كبـيرة من الدعم بين جمهـور الناخبين. وعلى الرغم من ذلك، اسـتطاعت بالفعـل انتخابات العـام 2004 - والانتخابات البرلمانية للعـام 2009 التي أعقبتها - طرح موضوع أكبر. كان لكل من طبيعة سياسـات حزب بهاراتيا جاناتا المسـببة للشقاق وفشـله في طرح المخاوف الاقتصادية عواقبه. وعلى الرغم من أنه كان من المحتمل أن تكون المخاوف الثقافية وسـيلة مفيدة لاكتسـاب السلطة، فقد أثبتت في النهاية عدم جدواها كأسـاس للحوكمة الرشـيدة. وأثبتت إسـتراتيجية الانقسام المتعمد واسـتقطاب جمهور الناخبين اللذين كانا صفتين رئيسـيتين للإستراتيجيات الانتخابية الخاصة بحزب بهاراتيا جاناتا أنها مرفوضة في مجتمع متنوع مثل المجتمع الهندي. وبالتالي، ظل الإرث المتعلق بالرؤية العلمانية التي وضعها نهرو وثيق الصلة بالأمر، ذلك إلى جانب فكرة الهند كأمة شـمولية، وتحديدا عند مقارنتها بالتشـدد العنيف الذي أظهرته جماعة سانغ باريفار.

نجحت الانتخابات البرلمانية للعام 2009 في تعزيز هذه الموضوعات، إلى جانب العودة الموازية لسياسة أكثر وسطية وأكثر اعتدالا. وبعد مرور خمس سنوات تحت قيادة ائتـلاف يتزعمه حزب المؤتمر يُعرف بالتحالـف التقدمي المتحد، تنبأ معظم المعلقين والمحللين بنتائج غير قاطعة. ومما دعا إلى دهشة الجميع، بمن فيهم زعماء حـزب المؤتمر، عززت الانتخابات حكم حـزب المؤتمر، حيث أُعيد انتخاب مانموهان سـينغ، رئيس الوزراء المنتمي إلى حزب المؤتمر منذ العام 2004 فصاعدا، واسـتعاد حزب المؤتمر أغلبيته داخل مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها»، وظهرت سـونيا غاندي، أرملة راجيف غاندي، كزعيمة مؤثرة وبمجهودها الشخصي. إن رفض السياسـات التي كانت تدعو إلى الشـقاق، والتي روج لها حزب بهاراتيا جاناتا، كان

أحد العوامل المهمة التي أسهمت في هذا الانتصار الانتخابي. وعلى الرغم من استمرار المرشحين الفرديين لحزب المؤتمر في استحضار الموضوعات الدينية، فقد غابت محاكاة اليمين المتطرف التي شوهدت في الأعوام السابقة. بمعنى آخر، تخلى حزب المؤتمر عن سياساته المحدودة في سبيل رؤية أكثر توسطية للاستقرار والكفاءة. كما سعت أيضا حكومة سينغ إلى مكافحة إرساء «الهندوتفا» داخل مناهج الكتب المدرسية وداخل الحياة العامة. وبناء على ذلك، انتقلت أصوات المسلمين مرة أخرى لمساندة حزب المؤتمر، مؤمنين بأن حزب المؤتمر وحده هو القادر على «توفير حكومة مستقرة وعلمانية»[79]. وعلى الرغم من مساعي حزب بهاراتيا جاناتا لتصوير نفسه على أنه الحزب المعتدل الذي لديه قدرة على تشكيل ائتلاف واسع، ظل حلفاؤه التقليديون وإرثه من استخدام العنف بمنزلة عائق. ما أصبح جليا هو أن حالة التشدد التي شهدتها سنوات التسعينيات من القرن الماضي كان لها جاذبية محدودة. أثبتت سياسة الانقسام العرقي - على الرغم من نجاحها على المدى القريب - فشلها في مجتمع مفتوح مثل الهند. وأصيب حزب المؤتمر وحزب بهاراتيا جاناتا بالدهشة عند اكتشافهما صحة ذلك في انتخابات العامين 2004 و2009.

الخلاصة

تفسر عملية إضفاء الصبغة الطائفية على نظام الحكم الهندي تحت زعامة حزب المؤتمر في الثمانينيات من القرن الماضي الصعود الهائل والسريع لحزب بهاراتيا جاناتا، وهو التوجه الذي لم يتنبأ به سوى عدد بسيط من المحللين. وأتت مكاسب حزب بهاراتيا جاناتا من وراء الوطنيين الهندوس الذين أيدوا التعبئة التي تبناها كل من أنديرا وراجيف أثناء حقبة الثمانينيات، ولكن دعمهم تحول مرة أخرى إلى حزب بهاراتيا جاناتا في الفترة من مطلع التسعينيات وحتى منتصفها. كان ذلك في رأي معظم المراقبين بمنزلة إطاحة مفاجئة بالقومية العلمانية في الهند على يد قوى الطائفية الهندوسية. بيد أن زوال الأفكار والأعراف العلمانية قد بدأ منذ أوائل الثمانينيات. باختصار، لم تُضْفَ الصبغة الطائفية على السياسية الهندية بين ليلة وضحاها، بل استمرت العملية على مدار عقد من الزمان. كما كانت نتاجا قويا لاستعداد حزب المؤتمر لاستقطاب الموضوعات المتعلقة بالقومية الهندوسية.

لقد تخفى هذا التواطؤ تحت ستار الالتزام الخطابي البليغ بالعلمانية والبيانات الرسمية لحكومات حزب المؤتمر المتعاقبة التي ادعت الدفاع عن مصالح الأقليات. ومع ذلك، ناقض ذلك المظهر العلماني المخادع الإستراتيجيات الشعبوية للأغلبية اليمينية. وجذبت محاولات حزب المؤتمر لاستقطاب موضوعات الوطنية الهندوسية أعضاء تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي بشكل مؤقت، حيث كانوا على استعداد للتخلي عن حزب بهاراتيا جاناتا في مطلع الثمانينيات. وعندما اندفع هؤلاء النشطاء الهندوس مرة أخرى لدعم حزب بهاراتيا جاناتا في أثناء الانتخابات التي شهدتها حقبة التسعينيات، ارتفعت مكاسبه السياسية على نحو مفاجئ.

لذا، فإن الادعاء بأن حزب بهاراتيا جاناتا وحزب المؤتمر يمثلان قطبين متناحرين - وأن الأخير قد أطاح بالأول - هو بالفعل ادعاء مخادع للغاية. على العكس، إن ما ظهر في أثناء الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي هو تنافس ما بين الحزبين حول الأصالة الثقافية وقيام كل من حزب بهاراتيا جاناتا وحزب المؤتمر باستجداء المشاعر الطائفية للأغلبية. ولم يكن الأمر يتعلق بعلماني في مواجهة ديني، ولكنه ارتبط بمزاعم متناحرة للتحدث نيابة عن الأمة. وفضلا عن ذلك، كان استعداد حزب المؤتمر للوقوف مكتوف الأيدي أمام بعض القضايا، مثل قضية ولاية غوجارات، والتنازل عن الجدل الأيديولوجي حول مسجد بابري لحزب بهاراتيا جاناتا بمنزلة تخل عن الرؤية العلمانية للأمة. لا يعني هذا أن حزب المؤتمر كان مسؤولا عن أعمال العنف المفرط التي ارتكبها الوطنيون الهندوس، التي يتحمل حزب بهاراتيا جاناتا والتنظيمات المرتبطة به المسؤولية عنها، وعلى الرغم من ذلك، فإنه يشير إلى تورط حزب المؤتمر في إضفاء الصبغة الطائفية على المجال العام. وألقى تطبيع الأيديولوجية الوطنية الهندوسية ضغطا كبيرا على المجتمع المدني وجعل الكثيرين يتساءلون عن مدى قدرة التسامح والتعددية التقليدية في الهند على البقاء. حتى بحلول العام 2003، جنح الهنود إلى أن يكونوا منقسمين بين أولئك الذين شعروا بأن التسامح التاريخي للدولة سوف يقيد عملية صبغ الدولة بلون واحد (أي خلق مجال عام يسيطر عليه الهندوس) وأولئك الذين كان لديهم شعور بأن نهاية التعددية آتية لا محالة.

شــكلت نتائج انتخابات العامــين 2004 و2009 إذن تحولا تاريخيا ومشــجعا بالنســبة إلى أولئك الذين كانت لديهم مخاوف من وقوع الأســوأ. وعلى الرغم من أن الانتخابات لم تستوجب وضع حد للطائفية في جنوب القارة الآسيوية - أو عودة إلى علمانية نهرو - فقد مثلت النتائج بالفعل رفضا للتطرف. وما تبقى في الهند هو اتجاه سلكه جميع الساسة باستحضار الدين كوسيلة لإظهار أخلاقهم أو وطنيتهم أو أصالتهــم. وعلى الرغم من ذلك، انخفضت حدة ذلك من خلال التوجه نحو تجنب التفســيرات الأكــثر محدودية للديــن التي صاحبت أعمال العنــف على يد جماعة ســانغ باريفار. إن التفســير الأكثر ليبرالية للتقليد الهندوسي، طبقا لما وضحه المهاتما غاندي، يتفق كليا مع المعايير الكوزموبوليتانية للقومية الشمولية، وهذه هي رؤية الدين والمجتمع التي اكتسبت قبولا في أثناء انتخابات العامين 2004 و2009. وعلى الرغم من ذلك، فإن هشاشة الديموقراطية الهندية والانجذاب الدائم نحو الطائفية داخــل المنطقة يحول دون إصدار أحكام ســاحقة بخصوص مســتقبل الدولة. غير أن التوجهات الحديثة تشــير إلى بقاء المــشروع العلماني كقوة قابلة للتطبيق داخل المجتمــع الهندي، على القدر نفســه الذي يظل فيه الالتــزام التقليدي للدولة نحو نظام سياسي شمولي.

6

صعود العلمانية الأمريكية وسقوطها

«أسهم نيكسون في وضع حد للنظام العلماني المنتشر بعد الحرب، وشرع في عملية إعادة تغيير مسار جوهرية للسياسة الأمريكية»

المؤلف

ظل الدين خاصية محورية للسياسة الأمريكية. وعلى الرغم من وجود انفصال مؤسسي ما بين الكنيسة والدولة، ظل الدين - تحديدا الدين المسيحي البروتستانتي - متأصلا داخل القومية والثقافة الأمريكية، وكذلك الاعتقاد بأن الأمريكيين هم الشعب المختار بما لديهم من قدر فريد في العالم. إن هذا الفهم المسيحي للفكرة الأمريكية مستوحى من المثالية الدينية للأصول البيوريتانية (التطهيرية) للدولة، ويظهر في الميل نحو ربط الديموقراطية بالعناية الإلهية. ومع ذلك، يعتبر التراث الديني لأمريكا مصدرا للخلاف أيضا وقد منح الفرصة لظهور رؤيتين متنافستين للأمة. وفي أوقات أكثر كرما، أدت العناصر المتفوقة للقومية الأمريكية دورها كـ «دين مدني» يوفر العقيدة ويعطي للحياة العامة معنى[1]. ميز هذا الفهم غير

الطائفـي للدين الإجماع الليبرالي للفترة التي أعقبـت الحرب العالمية الثانية واتفق عـلى نحو كبير مع البرنامج العلماني للتنميـة القومية. ومع ذلك، وفي أوقات أخرى، أرشـد الدين المسيحي البروتسـتانتي قومية دينية أكثر محدودية وعدوانية. ويوفر هذا المتغير للفكرة الأمريكية رواية مسـيحية بشكل واضح للتاريخ الأمريكي ويربط ما بين الغرض القومي وتنفيذ إرادة الله على الأرض.

تعكـس هذه الآراء المتباينـة حول التراث الديني بأمريكا كلا من التفسـيرات المختلفة للتقليد المسـيحي - اليهودي والرؤى المتنافسـة للأمة. كما شـكلت أيضا خطوط الصدع المتعلقة بالخلاف السـياسي على مدار قرنين من الزمان. فمن ناحية، بُنيـت الرؤية العلمانية للقومية الأمريكية على فهم ليبرالي أو عصري للدين وهوية قومية شـمولية، ويعكس هذا أفكار التنوير السـائدة عند تأسيس الأمة والعناصر المحدودة للتقليد المتزمت. وبالتالي، يجسد الدستور الأمريكي حلا وسطا فيما يخص مسألة الدين وهو: من أجل حماية الدين (والضمير) من التدخل الحكومي المفرط، لا تمنـح أفضليـة لفئة معينة داخل مؤسسـات الأمة والدولة. ويعتـبر هذا التأكيد على الحرية الدينية مركزيا بالنسـبة إلى الفهم الذاتي للدولة كمجتمع حر ومتفتح. وعلى الرغم من ذلك، فإن الرؤية البديلة للقومية الأمريكية ترفض التقليد العلماني، وترى الولايات المتحدة أنها دولة مسيحية على نحو واضح. يُستمد هذا التفسير من العناصر الرجعية للإرث البيوريتاني ويرشـد إلى رؤية أكثر محدودية للهوية القومية، وهـي رؤية تُعرف عـلى طول خطوط عرقيـة أو عنصرية أو دينيـة. اهتم مؤيدو هذا الرأي تاريخيا بالعلمانيـة المفرطة التي يعتقدون أنها مصدر العلل الاجتماعية المعاصرة. وبالتالي، يُنظر إلى وجود ترابط متسـق ما بين الدولة والديانة المسـيحية المنظمة على أنه شرط أساسي لاسترجاع المجتمع السياسي وإعادة غرس حس تقليدي بالقيم داخل الحياة العامة الأمريكية.

وتتضمـن أيضـا هذه الرؤى المتنافسـة للأمة مفاهيم غايـة في الاختلاف عن طبيعة واسـتخدام السـلطة الأمريكية. فعادة ما شـغل الدين في السياق الليبرالي وظيفة نبوئية في السياسـة الأمريكية واسـتُحضر لتقييد ممارسـة السلطة الزائلة (على الأقل في بعض الأمثلة مثل حرب فيتنام). وبناء على ذلك، ينظر هذا المفهوم العام «إلى الأمة على أنها تحت مشـيئة الله، وبذلك تصبح مسـؤولة أمام الله»[2].

يعكس ذلك الفهم الأساسي للدين المدني لدى روبرت أن. بيلا، الذي تُعد الأمة فيه تابعة «للمبادئ الأخلاقية التي تتجاوزها والتي ينبغي أن يتم الحكم عليها بموجبها»[3]. ومن هذا المنطلق، يجب أن تعمل الفضيلة الدينية على إرشاد - وتقييد - ما تقوم به الحكومة من أفعال، بالنظر إلى احتمال قيام البشر الخطائين بأفعال مسيئة. من جانب آخر، اتجهت الرؤية المسيحية الأكثر وضوحا للقومية الدينية نحو دمج الغرض الديني مع أهداف الدولة أو أحد الأحزاب السياسية المعينة. ومن ثَم، فقد عملت على توفير تأكيد كهنوتي لمصلحة سياسة الحكومة وإذن للعمل نيابة عن الأمة. وبالتالي صُورت السلطة الأمريكية - سواء كانت عسكرية أو سياسية أو اقتصادية - على أنها حميدة لأنها ترتبط تحديدا بالغرض الإلهي. وتباعا، رُفعت الرموز الوطنية (مثل علم الدولة) لكي تتبوأ مكانة دينية، مما جعل الأمة نفسها محل تبجيل وإجلال. وبدلا من محاسبة الحكومة، يجعل هذا التوجه أهدافا مثل حماية المصلحة الوطنية (أيا كان تعريفها) أساسا للحكم على أخلاقية سياسة الحكومة.

وعلى نهج الحالتين السابقتين في هذا الكتاب، تقلبت المكاسب السياسية لهذه الرؤى المتنافسة للدين والأمة على نحو هائل بمرور الوقت، وعملت أوجه الجدل حول الدور المناسب للدين في الحياة العامة على تعريف التجربة الأمريكية منذ بدايتها، وتكررت على نحو دوري على مدار القرنين الماضيين. وفضلا على ذلك، فإن القضايا الرئيسية في أوجه الجدل هذه تُعتبر محورية بالنسبة إلى السياسة والمجتمع الأمريكي: هل من الضروري إرساء تفسير معين للدين داخل الحياة العامة الأمريكية؟ أو هل يتعين على أمريكا الحفاظ على شخصيتها العلمانية؟ هل يوفر الدين الإرشاد اللازم لسياسة الحكومة أو يمنح تصريحا لعملها؟ يغطي الفصلان التاليان كلا من الطبيعة الباقية لأوجه الجدل المشار إليها وغموض الإجابة عنها. وعلى الرغم من غرس الأعراف والأفكار العلمانية داخل الدستور أواخر القرن الثامن عشر، ظلت القومية الدينية الصريحة مؤثرة على نحو هائل. وكان هذا التوتر جليا منتصف القرن العشرين حينما غُرست الأفكار الليبرالية عن الدين والأمة داخل المؤسسات الأمريكية. وعلى الرغم من سيطرة «الإجماع الليبرالي»، كانت هناك تيارات معاكسة قوية وسائدة في أثناء هذه الفترة. فربما نُظر إلى مناهضة الشيوعية

التـي تبناها «اليمـين الراديكالي» على أنها شيء من التطرف مطلع السـتينيات من القرن الماضي، لكن بقيت بديلا مهما للإجماع الليبرالي، وقدمت رؤية تنافسـية لكل من الدين والمجتمع.

وعلى وتيرة الحالتين السـابقتين نفسها، هناك رؤية أكثر رجعية للقومية الدينية حلـت محـل القومية العلمانيـة التي ظهرت منتصـف القرن العشريـن. وبالتالي فالسـؤال هنا عن السبب. ما سـبب الظهور القوي لرؤية محدودة للقومية الدينية في أثناء الثمانينيات والتسـعينيات من القرن الماضي، وعلى وجه التحديد بالنظر إلى تهميشها مسبقا؟ وعلى الرغم من أن هناك عددا من العوامل التي تساعد على شرح هذا الاتجاه، فإن المتغير الذي يؤكده عليه الفصلان التاليان هو التوجه المتغير لنخب الدولة نحو الديانة المسـيحية المحافظة أو الرجعية. وبدءا من ريتشـارد نيكسون، انجـذب مرشـحو الرئاسـة الجمهوريون (والفاعلـون الآخرون بالحـزب) إلى رؤى محدودة للدين والأمة، وذلك لتحريك المشـاعر الشعبية خلف مطالبهم بالحصول على السـلطة السياسـية. وبالقيام بذلك سعت النخب بالدولة إلى استقطاب زعماء الديـن المحافظين بهدف دعم عصر جديد من السياسـة المحافظة، حيث كان ذلك أكثر وضوحا ضمن الإسـتراتيجية الجنوبية للحزب الجمهوري مقارنة بأي مكان آخر. واسـتحضرت هذه الإستراتيجية - التي اسـتخدمها نيكسون بنجاح في أثناء حملات انتخابات الرئاسـة في العامين 1968 و1972 - خليطا مـن العِرق والدين والوطنية لمناشدة الأغلبية المسـيحية من البيض، وتحديدا في الجنوب. وكان الهدف من وراء ذلك تسـييس القضايا الاجتماعية المسببة للشقاق من أجل استقطاب المجتمع على طول خطوط ثقافية وليسـت طبقية. واعتقد خبراء إسـتراتيجية الحزب الجمهوري أن هذا النوع من «الاستقطاب الإيجابي» يمكن أن يحل محل الاعتبارات الاقتصادية باعتباره قاعدة أساسية للتصويت، وبذلك ينجح في شق التحالف الديموقراطي الذي كان قد سيطر على الدولة منذ الثلاثينيات من القرن العشرين[4]. باختصار، في إمكان سياسـة ثقافية عدوانية أن توفر قاعدة دعم شـعبي جماهيري لحزب تسيطر عليه النخب الاقتصادية.

إن مـا جعل تلاعب نيكسـون بالسياسـة الدينية غاية في الإثـارة - فضلا على نجاحـه -أنه عكس انفصالا حادا عن الممارسـات السـابقة. كما حـدد أيضا بداية

النهاية للنظام العلماني الذي أعقب الحرب العالمية الثانية. إن الزعماء مثل روزفلت وترومان وأيزنهاور وكنيدي وجونسون قد نظروا جميعا إلى الغاية الأمريكية من منظور ديني، لكنهم اتجهوا في الوقت نفسه إلى تبني رؤية مسكونية(*) للدين والمجتمع، وبذلك فقد شجعوا رؤية ليبرالية أو علمانية للقومية الأمريكية وعملوا على تقييد التفسيرات الأكثر محدودية للقومية الدينية. وفي منتصف القرن العشرين، لم تكن هذه الرؤية للقومية العلمانية معادية للدين بل عكست الإجماع الديني الليبرالي لهذا العصر. من جانب آخر، أدى الترويج للدين المحافظ على يد نيكسون ومن خلفه من الزعماء إلى تقويض هذا الإجماع وسمح لرؤية محدودة للدين والقومية بأن تحل محلها. وبالتالي، صُورت الديانة المسيحية البروتستانتية - متخفية في هيئة «قيم محافظة» - على أنها أصيلة من الناحية الثقافية، بينما وُصِمت الأفكار الليبرالية والقومية العلمانية بأنها مخالفة للتقاليد الأمريكية. وسوف تترك نتائج هذه الإستراتيجية علامة باقية في المجتمع الأمريكي، حيث أسهمت على نحو كبير في استقطاب السياسة الأمريكية وجلب أفكار اليمين الراديكالي إلى الاتجاه الأيديولوجي السائد، كما مهدت الطريق للشعبوية اليمينية التي شهدها عصر ريغان - بوش، وهو ما سيركز عليه الفصل السابع من هذا الكتاب.

أصول العلمانية الأمريكية

يعتبر التراث الديني للتاريخ الأمريكي متشعبا، فعلى الرغم من إرساء الأفكار والمبادئ العلمانية في الدستور التأسيسي، تميزت الفترة الاستعمارية الأولى بالانتماء المتسق بين الدين والدولة. هاجر المستوطنون الأصليون من منطقة نيو اينغلاند إلى أمريكا بحثا عن الحرية الدينية. فقد سعوا إلى إيجاد ملاذ لهم في العالم الجديد نظرا إلى ما واجهوه من اضطهاد داخل إنجلترا. وانعكاسا للقومية اللاهوتية التي كانت تُمارس داخل إنجلترا في هذه الفترة الزمنية، فقد رأوا في أنفسهم سكانا لـ «إسرائيل جديدة» بعيدا عن دولة سيطر عليها الزلل الديني. كما اعتقدوا أيضا أن لديهم «علاقة موروثة» مع الله، وهو الأمر الذي ألهمهم لإقامة أمة مسيحية في أمريكا المستعمرة. وسيكون مجتمعهم، كما ورد على لسان جون وينثروب، أول

(*) ecumenical تميل إلى دعم وتشجيع الوحدة ما بين الأنواع المختلفة للديانة المسيحية. [المترجم].

حاكم لمستعمرة خليج ماساتشوستس، «مدينة أعلى التل» تقدم نموذجا أخلاقيا للعالم[5]. وعلى الرغم من ذلك، لم يسع أي من الحجاج (الذين وصلوا إلى صخرة بليموث) أو المتزمتين من داخل خليج ماساتشوستس إلى نشر مبادئ الحرية الدينية بين الآخرين. ولم يجدوا أي سبب لفعل ذلك. وكان الافتراض الشائع في تلك الفترة أن الدين يمنح الأساس الأخلاقي للمجتمع، لهذا كانت هناك حاجة إلى قانون مدني لتشجيع الدين والقضاء على الهرطقة. وفضلا على ذلك، بما أنهم رأوا تفسيرهم للديانة المسيحية على أنه صحيح على نحو فريد، استوجب التسامح مع الرأي الديني المعارض إما الانصياع إلى الخطأ وإما الإلحاد. ولأن الآراء المبتدعة كانت بمنزلة تهديد للنظام الاجتماعي، رأى المستوطنون الأوائل أنه من المناسب تماما استخدام الآليات الإجبارية للحكومة لتنظيم الفكر الديني. تكرر هذا الارتباط المتسق ما بين السلطتين الدينية والسياسية على نحو مماثل داخل مستعمرة فرجينيا، التي أسست كنيسة إنجليكانية داخل أراضيها.

لم تُستمد الحرية الدينية بمفهومها الحالي من مستعمرتي فرجينيا أو نيو إينغلاند لكنها استُمدت من التعددية الناشئة لمنطقة منتصف الأطلنطي، حيث تطلب تنوع الجماعات الدينية داخل هذه المستعمرات درجة أكبر من الحرية الدينية مقارنة بأي مكان آخر. جرى تسهيل ذلك عن طريق براغماتية التجار المحليين - الذين كان يحركهم الربح أكثر من الدين - ومن خلال المتدينين المثاليين أمثال روجر وليمز ووليم بين. وأقام كل من وليمز وبين مستعمرات كانت ملاذا للطوائف ذات الآراء المعارضة. وما كان يحرك وليمز على وجه التحديد هو إيمان راسخ بضرورة التحلي بحرية الإرادة للوصول إلى الغايات الدينية[6]. وقد نُفي وليمز من مستعمرة خليج ماساتشوستس بسبب رأيه في أن السلطات المدنية لا تمتلك الحق لإجبار الأفراد في أمور العقيدة. وأن القيام بذلك ليس مجرد انتهاك لحرية إرادة الفرد فحسب، بل أيضا «ضد الرسالة التي نزل بها المسيح عيسى»[7]. وفضلا على ذلك، لم يؤمن وليمز بأن القضاة المدنيين هم المخول إليهم الترويج للدين في المقام الأول، لكن «تختص هذه المهمة بالقسيسين والرهبان»[8]. وكان الهدف من الفصل بين الكنيسة والدولة في مستعمرة رود آيلاند التي أسسها وليمز هو حماية الدين من التدخل السياسي[9].

هناك عوامل أخرى في أمريكا المستعمرة أسهمت في قبول الحرية الدينية مع

مـرور الوقت، وكان أحدها نُـدرة رجال الدين في مطلع القـرن الثامن عشر، وهو الأمر الذي شـجع الأفراد على المشاركة في العبادة ضمن جماعات دينية أخرى. كما أسهمت «الصحوة الكبرى» الأولى - وهي حركة دينية انتشرت داخل المستعمرات في الأربعينيات من القرن الثامن عشر - في التأكيد على حرية الفكر. وجاب القساوسة المتجولون المرتبطون بهذه الحركة أرجاء المستعمرات ونشروا رسالتهم التي لم يبالوا فيها كثيرا بالحدود الكنسـية أو سلطات الكنيسـة. كما أدت أيضا إلى انتشار رجال ديـن جدد (من ذوي الآراء المعارضة) والعديـد من الجماعات الدينية التي لم يكن موجودا منها إلا واحدة من قبل. وكان أيضا لتأثير فلسفة التنوير آثار بارزة في الحرية الدينيـة في أمريكا. فبينـما كان هناك اعتراف بأحقية الدين كونه أساسـا للفضيلة العامة، لم تشـعر النخب داخل المسـتعمرات بالثقة في كل من السـلطات المدنية والدينية بصفتهم وسـطاء للحقيقة الدينية. وعكس ذلـك التوجه تأثير الربوبية – منظـور ديني من عصر التنوير – التي منحـت الأولوية للمنطق، في مقابل الوحي، لتفسـير إرادة اللـه، كما رفضت الربوبيـة أيضا تنزيه الكتاب المقـدس عن الخطأ، وتشـككت في السلطة البشرية في مثل هذه الأمور. وقد توافقت فلسفة جون لوك مع هذا التفكير بشكل جيد؛ فدور الدولة – طبقا لرأي لوك – هو حماية الأفراد من الإسـاءة الخارجية وتطبيق الاتفاقيات فحسب. وقد اعتقد أولئك الأفراد الأوائل من أنصار الربوبية، مثل روجر وليمز، بأنه لا ينبغي على الدولة إقحام نفسـها في مجال الترويج لأحد التفسـيرات المعينة للدين، كما لم يؤمنوا بضرورة تحالف الحكومة مع السلطات الدينية «تحت المسميات المشتركة للقيصر والله بهدف فرض إرادتهم على الشعب»[10]. بمعنى آخر، كان الدين أمرا يُفضل تركه للفرد ولله.

في أعقـاب الثـورة الأمريكية، دخلت هـذه الرؤى المتنافسـة المرتبطة بالتراث الدينـي للدولة في خلاف على نحو واضح. فمن أحد الجوانب كانت هناك قطاعات داخـل المجتمع الأمريكي الأول – متأثرين بالسـلف البيوريتاني – يؤيدون الاعتراف الواضح بتراثهم المسـيحي في الدستور. وكان الأسـاس في الحجة التي تمسكوا بها أن الكنيسـة والدولة لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى في إطار كومنولث مسـيحي، وأن «السلطة والقانون (مجتمعين) يخدمان الخطة الأخلاقية التي وضعها الله»[11]. وفضلا على ذلك فإن أهمية الدين بالنسبة إلى كل من الفضيلة والمجتمع تستلزم دورا

فعالا من جانب السلطات المدنية. وحتى إن لم تكن هناك نية لوضع كنيسة رسمية، جادل الكثيرون بأن هناك حاجة لوجود بعض الإشارات على الأقل للدين المسيحي داخل الدستور اعترافا لما نظروا إليه على أنه القدر الفريد لأمريكا في العالم[12]. من جانب آخر، عارض معظم الآباء المؤسسين بمن فيهم واشنطن وماديسون وجيفرسون وفرانكلين تلك الاقتراحات، وآمنوا بأنه من الأفضل ترك الدين للمجال الخاص. ونظر هؤلاء الأفراد إلى الدين الرسمي على أنه أحد نماذج حكم الطغيان التي سعت الثورة إلى الإطاحة بها. وبالتالي، كان دعمهم للانفصال الواضح للكنيسة عن الدولة مستوحى من رغبة في الحد من قدرة السلطات الدينية والسياسية للتدخل في مضمار الإرادة والضمير.

نُوقشت الجدارة النسبية للحرية الدينية وللمؤسسات الدينية في العديد من برلمانات الولايات بعد العام 1776 وفي أثناء مؤتمر صياغة الدستور على المستوى القومي في العام 1789. على مستوى الولايات، كانت هذه المناقشات ناقمة للغاية، حيث حرضت الطوائف الدينية ذات الآراء المعارضة ضد أشقائهم البروتستانت. ومع ذلك، وعلى المستوى القومي، كانت هناك درجة مدهشة من الاتفاق في الرأي بخصوص إقامة نظام علماني. وافق المؤتمر على إزالة الإشارات إلى الله من الدستور، وكانت البنود المتعلقة بالدين سلبية. ظهرت الخاصية المحددة لهذا في هيئة التعديل الأول الذي يحظر على الكونغرس تمرير أي قانون يحرم فيه الحرية الدينية أو يجعل للكنيسة صفة رسمية[13]. ويتضمن مؤيدو البديل العلماني من بين الآباء المؤسسين أنصار الربوبية، إلى جانب الجماعات الدينية المستقلة الذين لم يمثلوا جزءا من الكنائس الرسمية. وانتقد معظم المعمدانيين والكويكرز (Quakers) وآخرين، محذرين من تدخل الدولة في الممارسات الدينية، التجارب السابقة التي عُرفت بالتسامح المحدود. وفضلا على ذلك، اتفقت الجماعات الجديدة (المهتدون) مع أنصار الربوبية مثل جيفرسون على أن الأمور المتعلقة بالإرادة والضمير هي من اختصاص الفرد، وبالتالي فقد أيدوا الانفصال المؤسسي للكنيسة عن الدولة بصفته أفضل وسيلة لضمان الحرية الدينية. إن المخاطر الناجمة عن الانقسام الطائفي والعدد المتزايد من المعارضين قد عمل أيضا على إقناع معظم نواب البرلمان «على وضع أنصار الطوائف المتصارعين على قدم المساواة عن طريق عدم منح أحدهم أي وضع خاص»[14].

القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين

إذا كانت مؤسسات الدولة الأمريكية في بدايتها تتصف بالعلمانية، فقد ظلت الثقافة دينية على نحو كبير. كان ذلك واضحا في المفاهيم الأولى للقومية الأمريكية التي كانت مشبعة للغاية بالفهم الذاتي المسيحي. وكما كانت الحال في القرن الماضي، فهم دور الدين في الحياة العامة على أنه ضروري للفضيلة العامة والشعور المتبادل بالمواطنة، بغض النظر عن نوعية الديانة المسيحية التي يود أحدهم ممارستها. وبالنسبة إلى البعض، مثلت هذه الأفكار ربوبية كالفينية(*) وفرت القاعدة الأساسية للثقافة الأمريكية المشتركة[15] ونجحت «الصحوة الكبرى الثانية» التي أعقبت الفترة الثورية في تسهيل هذا التوجه. وانتشرت حملة تنشيطية في جميع أرجاء الدولة بدأت نحو العام 1800، وتذكرنا بالحركة السابقة في أربعينيات القرن الثامن عشر، حيث أسهمت في غرس ممارسة دينية شعبية ومشبعة بحماسة إنجيلية. والأكثر أهمية من ذلك أنها عملت على تعزيز قاعدة بروتستانتية مشتركة للجمهورية الجديدة. وشرعت القومية الأمريكية المبكرة - التي شُجعت بشكل كبير بواسطة الصحوة الكبرى الثانية - في ربط الديانة المسيحية البروتستانتية بالمُثل الديموقراطية للثورة. وتمكن الأمريكيون طوال القرن التاسع عشر وبإخلاص من احتضان كل من الدين والأمة، حيث نُظر إلى الدولة على أنها «الأداة التي اختارها الله لنشر كل من المسيحية والديموقراطية»[16].

أسهمت الحرب الأهلية في تعزيز الأساس الديني للقومية الأمريكية، حيث وصفها بيلا بأنها ثاني أكبر حدث يتمكن من تشكيل الفهم الذاتي لأمريكا[17]. تجلت أهمية الحرب - فضلا عن قضية العبودية والعدد الضخم من الأمريكيين المشاركين - في أنها اختبرت المُثل المتعلقة بالحكم الجمهوري الديموقراطي، كما أنها اعتبرت صلاحية المجتمع المبني على التعددية الدينية والديموقراطية. وبالنسبة إلى الرئيس أبراهام لينكولن، كان هذا بمنزلة تحد رئيسي «ما إذا تمكنت (هذه الأمة)، أو أي أمة تتمتع بقدر كبير من الابتكار والتفاني، من الاحتمال لفترة طويلة»[18]. وفضلا على ذلك، حقيقة قيام لينكولن بتجسيد الخلاف وآفة العبودية في إطار ديني مستوحى من رؤية أمريكا تستلهم الإرشاد والحكم من العناية الإلهية. كان تصويره للخلاف

(*) نسبة إلى المصلح الفرنسي جون كالفن (1509 - 1564). [المحررة].

بأنــه «عواقب الخطيئــة» تأكيدا للأفكار المتعلقة بوجود عهد مــا بين أمريكا والله وأن الضلوع في ممارســات يبغضها الله (يعني في هذه الحالة العبودية) هو السبب في جلب «هذه الحرب الرهيبة» على الدولة[19]. وفي هذا الإطار، منح الدين أساســا للحكم على الأمة، وليس إجازة لاتخاذ الأفعال.

امتد تأثير الدين على الهوية والسياســة الأمريكية مع توسع الدولة، متجسدا في فكرة «القدر البين» Manifest Destiny، ومنح هذا المصطلح، الذي ابتكره في الأصل أحــد الصحافيين في العام 1845، تبريرا دينيا للاســتيطان في الغرب. ولم تمنح أمريكا موافقة على هذا المســعى فحســب، بل نُظر أيضا إلى توسع الدولة في اتجاه الغرب على أنه شــأن يتعلق بالتكليف الإلهي. امتد هذا التفســير الديني للتاريخ الأمريكي حتــى وصــل إلى التعهدات الإمبرياليــة في الفلبين وكوبا ودخــول الدولة في الحرب العالمية الأولى. وفي كل مثال، كان هناك اعتقاد راســخ وثابت في الأذهان بأن أمريكا بصدد تأدية تكليف ديني. أصبحت المســيحية البروتســتانتية ورأســمالية الشركات والسياســات الاقتصادية للســوق الحر في أثناء هذه الفترة الزمنية أيضا متشــابكة بشــكل كبير. وفي أثناء العــصر الزائف Gilded Age الذي تزامــن مع نهاية القرن التاسع عشر، تجسد كل من الدين والقومية والرأسمالية في رؤية غير متبلورة شكلت «الأسلوب الأمريكي في الحياة». ومنح الدين في هذا السياق تأكيدا كهنوتيا لنمط من النظــام الاجتماعي الذي تحدد بدرجة عالية مــن التطابق الاجتماعي والتوزيع غير المنصف للثروات، كما أجازت المهمة المســيحية ممارسة السلطة الأمريكية والطموح الإمبريالي في نصف الكرة الأرضية.

وعلى الرغم مــن ذلك، تحدت التحولات الاجتماعية التي شــهدها هذا العصر هذه الرؤية لأمريكا وهيكل السلطة الذي مثلته. أسهم الازدهار الصناعي والحضري السريــع في تغيــير وجه أمريــكا، وكذا الهجــرات الأوروبية التــي زادت من معدل الكاثوليــك واليهود داخل الدولة. كما وضع أيضــا التطور العلمي ومذهب داروين والفكر الماركسي المعتقدات الدينية الحرفية للمســيحية البروتســتانتية موضع شك وتســاؤل. وفرت هذه اللبنــة الاجتماعية والفكرية الســياق لجــدل حول كل من الدين والنظــام الاجتماعي مطلع القرن العشرين. تركــز الجدل وقتئذ حول كيفية وقابلية الدين الأمريكي للتكيف مع الحداثة، وتحديدا تأكيده على المنطق في مقابل

الوحـــي، والتقدم المادي في مقابــل التطور الروحي. وكان هنــاك جدل أيضا داخل الكنائس بأمريكا حول التركيز المناســب للعمل المسيحي، وتمحور هذا الجدل حول قابليــة تأييد الإصلاح الاجتماعي في مواجهة الظلم الاجتماعي والاقتصادي (كما كان في الحركــة الاجتماعيــة البروتســتانتية Social Gospel movement) أو الحد من محاولات الدين المنظم للتبشــير. وقد دفعت العلــل الاجتماعية المتطرفة المصاحبة لفــترة الازدهــار الصناعي الكثيريــن نحو الخيــار الأخير، بينما شــعر زعماء الدين الآخرون بأن هذا البديل قد أغفل بعض العناصر المهمة المتعلقة بالعقيدة. إن أوجه الجدل المشــار إليها - التي قســمت الأمريكيين بين «عصريين» و«تقليديين» - قد أدت إلى قيام جماعة من التقليديين المســيحيين بإعادة صياغة «القواعد الجوهرية» لعقيدتهم في سلســلة من الكتب التي أكدت على سلطة الكتاب المقدس «باعتباره عالم الله المعصوم والمنزه عن الخطأ»[20]. وكانت هذه الكتب بمنزلة الأساس للأصولية المسيحية المعاصرة.

كان للأحــداث التــي وقعت في العشرينيــات من القرن المــاضي تأثير هائل في هــذا الــصراع، فمن أحد الجوانــب نجحت قضيــة Scopes Monkey «قرد ســكوبس»(*) العام 1925 في تحريــض الأصوليين ضد العصريــين العلمانيين في الميدان العام. ونجحــت التغطية الإعلامية التي أحاطت بالقضية، خاصة تصوير البروتســتانتيين على أنهم متخلفون ورجعيون، في التأثير بشكل كبير في المفاهيم الشعبية للمســيحية البروتستانتية، كما عجلت أيضا بإعادة الإصلاح العصري إلى الجماعات الدينية الرئيســية[21]. وفضلا على ذلك، أدى ســقوط بورصة الأوراق الماليــة والانهيار الاقتصــادي الذي نتج عنه الكســاد الكبير الذي شــهدته فترة ثلاثينيات القرن الماضي إلى تغيير المفاهيم الشــعبية عن الرأسمالية الصناعية وما ارتبــط بها من الأفكار المعتدلة المتعلقة بالأســلوب الأمريكي في الحياة. كما أدت المشــكلات الاقتصادية في أثناء هذه الفترة إلى إضعاف مكانة الحزب الجمهوري الــذي كان حليفا قويا للنخب من رجــال الأعمال وقتئذٍ. فقد الحزب الجمهوري

(*) قضية أمريكية شــهيرة رفعت خلالها دعوى قضائية على المدعو جون ســكوبس، مدرس أحياء، لتدريسه نظرية داروين (التطور)، ولأن ذلك كان ضد القانون داخل ولاية تينسي التي ينبغي في مدارســها تدريس قصة الخليفة كما وردت في العهد القديم من الإنجيل. [المترجم].

سـيطرته على كل من الرئاسة والمؤتمر العام 1932 نتيجة لتلوثه بجرائم الفساد والتجاوزات الاقتصادية التي شهدتها فترة العشرينيات.

رفض الإجماع الجديد الذي ظهر تحت حكم الرئيس فرانكلين روزفلت مبدأ عدم التدخل في السياسات الاقتصادية الذي وضعه من سبقه في المنصب ودعا إلى تدخل حكومي أوسع نطاقا في الاقتصاد. كما سعى أيضا إلى طرح قضايا الفقر والترويج لرؤية للمجتمع تعكس تعاليم الحركة الاجتماعية البروتستانتية. وفقا لما ذكره روزفلت في حملته الانتخابية، فإن قوة الأمة الأمريكية لا تظهر في مستويات إجمالي الناتج القومي، لكنها تكمن في «العدالة الاجتماعية والاقتصادية للنظام»[22]. وكانت المسحة الدينية للخطب البلاغية التي ألقاها روزفلت واضحة أيضا في أثناء الفترة التي سبقت الحرب العالمية الثانية. عمل روزفلت باجتهاد في الفترة ما بين عامي 1939 و1941 لتوجيه الدعم الشعبي نحو النزاع المقبل، وبذلك فقد استحضر روح الرواية الدينية المتعلقة بالقومية الأمريكية ومهمتها الديموقراطية إلى العالم. ذكر روزفلت في خطاب حالة الاتحاد الذي ألقاه عام 1939 أنه «سوف يحين الوقت عندما يتحتم على الرجال الدفاع ليس عن ديارهم فقط، بل أيضا عن مبادئ العقيدة والإنسانية التي تأسست بموجبها كنائسهم وحكوماتهم وحضارتهم الحقيقية»[23]. ومع ذلك، كان الدين الذي اعتنقه روزفلت مسكونيا على نحو واضح، حيث عكس الإجماع الليبرالي (والعصري) الناشئ في الأمور التي تتعلق بالعقيدة، وكان يعتمد على رؤية للنظام الاجتماعي الشامل الذي صور تعددية أمريكا على أنها فضيلة. نتجت عن الحرب آثار عميقة في الحياة الأمريكية - على وجه التحديد فيما يختص بالعلاقات ما بين الأعراق ودور المرأة في المجتمع - لكن أكثرها أهمية هو تكامل الجماعات العرقية والدينية المختلفة داخل الاتجاه الأمريكي السائد. وعلى هذا النحو، ساهمت الحرب العالمية الثانية وما سبقها من سياسات الاتفاق الجديد(*) في إعادة تفسير الدين المدني الذي ربط العدالة الاجتماعية ومبدأ الشمولية بالوطنية

(*) نيو ديل New Deal أو الاتفاق الجديد: هو مجموعة من البرامج الاقتصادية التي أطلقت في الولايات المتحدة بين العامين 1933م و1936م. تضمنت هذه البرامج مراسيم رئاسية أو قوانين أعدها الكونغرس الأمريكي خلال الفترة الرئاسية الأولى للرئيس فرانكلين روزفلت. جاءت تلك البرامج استجابة للكساد الكبير وتركزت على ما يسميه المؤرخون «الألفات الثلاثة» وهي: «الإغاثة والإنعاش والإصلاح». وتشير تلك النقاط الثلاث إلى إغاثة العاطلين والفقراء، وإنعاش الاقتصاد إلى مستوياته الطبيعية، وإصلاح النظام المالي لمنع حدوث الكساد مرة أخرى. [المترجم].

الأمريكيــة. كان الدين خاصية محددة لتلك الفترة الزمنية، لكن جرى الترويج له في سياق علمانية مسكونية.

الفكرة العلمانية لأمريكا ما بعد انتهاء الحرب

عُرفت ســنوات ما بعد الحــرب في أمريكا بالنمو الاقتصــادي السريع والتغير الاجتماعي والخصومة الأمريكية – الســوفييتية الشديدة. كما تميزت أيضا بإعادة انبعــاث الديــن داخل كل مــن الحياة العامة والخاصة. شــهد الديــن المنظم في المجــال الخاص زيــادة هائلة في عــدد المنضمين إليه أواخــر الأربعينيات ومطلع الخمسينيات من القرن الماضي[24]. وعُرفت فترة «طفرة المواليد»(*) Baby Boom بالعدد المتزايد من الأفراد الذين يذهبون إلى الكنائس ويحضرون الدروس الدينية، بالإضافة إلى الصعود السريع في معدل بناء الكنائس. كان ذلك نتيجة لعدد مختلف من العوامل التي شــملت ازدهارا اقتصاديا مكتشفا حديثا سمح بتوسع قطاعات الســكان في اتجاه الضواحي الجديدة، وهو الأمر الذي أدى إلى بناء مراكز جديدة للعبادة. وبأحد المعاني، جســد التجديد الديني في أمريــكا حالة من التفاؤل التي رأت الفــترة الزمنية التي أعقبت الحرب على أنها «توقيت البدايات الجديدة»[25]. ومع ذلك كان هناك أيضا جانب مظلم لذلك التوجه، حيث عكست عملية الإحياء الديني للأمة عصرا من القلق المتزايد. فقد ألقت المخاوف الاقتصادية بظلالها على الســنوات التي أعقبت الحرب – خاصة بالنسبة إلى أولئك الذين علقت أذهانهم بحالات الحرمان الناتج عن الكســاد - ومن خلال شــبح الإبــادة النووية وتهديد الشيوعية السوفييتية.

أمــا في الحيــاة العامة، فقــد ربط كل مــن أيزنهاور وترومــان حب الوطن بالمعتقدات اليهودية المســيحية على نحو متسق ومتعمد، وأصبح هذا الارتباط مــا بين الدين والقومية الأمريكية أكثر وضوحا تحديدا عند بداية الحرب الباردة. وكحرب ضد الفاشــية، ناشــد الزعماء الأمريكيون التقليد الديني للأمة باعتباره خاصية تحدد صراعها مع الاتحاد السوفييتي. وقد قيل إن إيمان أمريكا بالله كان

(*) فترة طفرة المواليد تشــير إلى المدة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية (1946 – 1964) وما شــهدته من زيادة ملحوظة في معدل المواليد. [المترجم].

بمنزلة عامل مميز يفرق ما بين أمريكا وشيوعية الشرق الكافرة. وفضلا على ذلك، قيل أيضا إن الديموقراطية والحرية متأصلتان في مبادئ الديانة المسـيحية وحق الشـعوب التي تنعم بالحرية في عبادة الله من دون عوائق. ومن ناحية أخرى، صُورت الشـيوعية على أنها فلسـفة كاذبة، ومعادية للقيم الأمريكية والأسلوب الأمريـكي في العيش[26]. وكما كان الأمر في الحرب العالمية الثانية، اعتبرت أمريكا نفسـها زعيما معنويا للعـالم، زعيم «يؤمن بكل ما جـاء في الموعظة على الجبل (Sermon on the Mount)[*]، وأن القانـون هـو الذي منحه الله إيانا والذي نعيش جميعا بموجبه، أن كل تقاليدنا مسـتوحاة مما شهده موسى في سيناء وما ذكره عيسى على الجبل»[27].

شـكلت هذه الموضوعات الرئيسية خاصية محورية لحملة أيزنهاور للانتخابات الرئاسـية في العـام 1952، التي أكدت على كل من فسـاد الحكومة - الذي ارتبط بسياسـات الاتفاق الجديد الذي جرى خلال عصر روزفلت - والشـيوعية الكافرة. كما وضع أيضا القيم الدينية في مركز حملته الانتخابية. بدأ أيزنهاور حملة ترشـحه للرئاسـة من مسقط رأسه في ولاية كانساس، حيث استحضر القيم التقليدية للعصر الأكثر بسـاطة، واستحث أمريكا «على استعادة الإيمان بالمبادئ والدين الذي اعتنقه آباؤهم المؤسسـون»[28]، مسـتخدما في ذلك لهجة الإحياء الديني. حتى قبل إعلان ترشـحه للرئاسـة، أكد أيزنهاور مرارا وتكرارا على الصلة مـا بين الحكومة المنفتحة، والعقيـدة الدينية، واسـتنكر التوجه المتعلـق بمحو الدين من الحيـاة العامة[29]. أرشـدت هذه الصلة ما بين الله والوطن تصور أيزنهاور للحرب الباردة التي وصفها على أنها صراع ديني ما بين القوى المادية والقوى الروحية. وكان في «اعتقاده الراسخ أن التفوق على هذا الشيء المسـمى بالشيوعية لا يتحقق إلا من خلال الدين»[30]. ترددت الصلة ما بين التقوى وحب الوطن في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1956 حينـما كُتب على إحـدى لوحات الإعلانات الانتخابية التـي أيدت أيزنهاور: «الإيمان بالله والوطن، هذا هو أيزنهاور - فماذا عنك أنت؟»[31].

عكـس فهم أيزنهـاور للدين الحركة المسـكونية التي تبناهـا كل من روزفلت وترومـان، ولعـل ذلك كان واضحا للغاية في كلمته الشـهيرة بأنه «لا معنى لأمريكا

(*) Sermon on the Mount هي شريعة العهد الجديد وخلاصة مواعظ وإرشادات المسيح. [المترجم].

من دون وجود إيمان عميق بالله - ولا أكترث كثيرا لما هو»[32]. وحرصت الدولة في أثناء هذه الحقبة الزمنية على تشجيع الدين، وإن جرى ذلك بأسلوب لا يؤدي إلى انقسامات ما بين الجماعات الدينية التي أيدت وناصرت التسامح في الأمور المتعلقة بالعقيدة الدينية. تقلصت الانقسامات التاريخية ما بين الكاثوليك والبروتستانت وما بين البروتستانت واليهود بشكل كبير في أثناء هذه الفترة، وكان معظم ذلك نتاجا للحربين العالميتين والصورة الذاتية المتغيرة لأمريكا لكونها مجتمعا متعدد الأعراق ومتعدد الأديان. إن خوض الأفراد الذين ينتمون إلى أعراق وديانات مختلفة للمعارك والموت معا وُصِف بأنه شهادة لفكرة أمريكا باعتبارها مجتمعا شموليا ومتسامحا ومنفتحا.

وعلى الرغم من ذلك، سادت في تلك الفترة رؤية أكثر عدوانية ومحدودية للقومية الدينية الأمريكية. على سبيل المثال، صرح مبشرون من أمثال بيلي غراهام بمنظور يصف الحرب الباردة على أنها صراع ديني، وربط الخطط السياسية المحافظة بإرادة الله. وفي العام 1949، وصف غراهام العالم بأنه منقسم إلى معسكرين، أولهما كان تحت تأثير العناية الإلهية، بينما كان الثاني «يستمد إلهامه وتوجيهه وتشجيعه من الشيطان نفسه»[33]. وفضلا على ذلك أثنى غراهام على التحقيقات التي أجراها المؤتمر فيما يتعلق بالشيوعية الداخلية التي شعر بأنها تشكل تهديدا على الأمة. ولم يكن غراهام وحده يؤمن بتلك المعتقدات، فقد كانت هناك مجموعة واسعة من الشخصيات العامة التي كررت هذه المقولات، لدرجة دعوة بعضهم إلى شن «حرب مقدسة» ضد كارثة الشيوعية[34]. وعلى سبيل المثال، ربط الجنرال دوغلاس ماكارثر الحماسة الدينية بالواجب الوطني، حيث كتب قائلا إن «عقيدتنا المسيحية هي بمنزلة الحصن العظيم لجميع أشكال الحرية»[35]. واستحضر عضو مجلس الشيوخ جوزيف مكارثي صورة مروعة للحرب الباردة، محذرا من مغبة «معركة نهائية وشاملة بين الإلحاد الشيوعي والديانة المسيحية»[36].

ارتبطت أيضا القومية الدينية التي شهدها عصر مكارثي بتأييد المذاهب الاقتصادية والاجتماعية المحافظة. وبناء على الركائز الثلاث لمناهضة الشيوعية والاقتصاد التحرري و«القيم التقليدية»، منح هذا التيار الأيديولوجي الأساس لما كان

يُعرف وقتئــذ باليمين المتطرف. كما وضعت أيضا قاعــدة العمل للحركة المحافظة المعــاصرة[37]. تمكنت بعض الجماعات مثل جمعية جــون بيرتش من خلط المثالية المســيحية وحب الوطن ودعم رأسمالية الســوق الحر كوسيلة لشن الهجمات على سياســات الاتفاق الجديد التي وضعها روزفلت ومســاندة الأنماط التقليدية للهرم الاجتماعــي. عارضت أيديولوجية مناهضة الشــيوعية تحديــدا النظام الاجتماعي السائد عن طريق وصم الليبرالية وسياسات الحكومة التقدمية بأنها مخالفة للتقاليد الأمريكية. وأولئــك الذين تعاطفوا مع اليمين المتطرف كانوا معارضين أيضا للعمالة المنظمة، ووجدوا الدعم لآرائهم من خلال بعض المؤسسات مثل مكتب التحقيقات الفــدرالي والمؤتمر الأمريكي وغرفــة التجارة الأمريكية. ومن هــذا المنطلق، نُظر إلى الاضطــراب في العمالة، ليس فقط على أنه نتاج لأحوال العمل الســيئة، بل إنه كان بســبب «محرضين من الخارج، عادة ما يكونون من الأجانب الناقمين الذين لديهم قدرة على خلق المشكلات»[38].

قامت بعض المنظمات المسيحية المحافظة، مثل المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية (ACCC) والاتحــاد القومي للإنجيليين (NAE) وبعض مقدمــي البرامج الدينية مثل برنامــج الحرب الصليبية المســيحية الــذي كان يقدمه بيلي هارجيــز على نحو مماثل بالترويــج لأجندة سياســية محافظة على طول الخط إلى جانــب آرائهم الدينية. ووجه زعماء تلك المنظمات الاتهام إلى رجال الدين الليبراليين لكونهم متعاطفين مع الشيوعية ومعارضين للقاعدة العصرية والمســكونية التي تبناهــا المجلس العالمي للكنائس، وهو تحالــف تأســس في العــام 1948 ويضم الكنائس الرئيســية. ووجــه المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية (ACCC) والاتحاد القومي للإنجيليين (NAE) على وجه الخصوص انتقادهما لرجال الدين البارزين ممن تشــككوا بشــأن الإجحاف المرتبط بالرأســمالية غير المســيطر عليها. وعلى ســبيل المثال، روجت بعض الإصدارات البروتســتانتية مثل جريدة «**الاقتصاد المســيحي والديانة المسيحية اليوم**» للمشاعر المؤيدة للسوق الحرة، ووصفت سياســات الرفاه الاجتماعي على أنها «لا شيء إلا مجرد جشــع غير مســيحي وجهل اقتصادي»[39]. واســتخدم مدير مكتب التحقيقات الفــدرالي أدغار هوفر هذه الإصــدارات للترويج للموضوعات الرئيســية المناهضة للشــيوعية وللتحذير من مغبة التلاعب الشيوعي بالقساوسة الليبراليين.

وكان أحد الموضوعات الرئيسية المسيطرة على المشاعر المناهضة للشيوعية في أثناء الخمسينيات من القرن الماضي وهو التهديد الذي شكله المتطرفون اليساريون من داخل الدولة على الأمة. واتسمت هذه الإستراتيجية بالشعبوية على نحو واضح، مستخدمة في ذلك الخصومات العرقية والطبقية والإقليمية كمحرك فعال للهجوم على المؤسسة الليبرالية بالساحل الشرقي للولايات[40]. وصمت النخب السياسية المؤيدة سياسات الاتفاق الجديد بأنها غير وطنية أو معادية لمصالح الأمة. وتجمعت هذه الموضوعات الرئيسية في قضية ألغر هيس التي رمزت إلى النخبوي الليبرالي (المثقف) الذي يبيع أمته[*]. وعلى الرغم من أن هيس كان قد شكل التركيز الرئيسي على مجريات التحقيقات، كان الهدف الأوسع نطاقا هو الإدارة الديموقراطية. وفقا لما ورد عن أحد المعلقين، «كانت فترة مكارثي فرصة للأخذ بالثأر من معارضي الاتفاق الجديد»[41].

وعلى الرغم من التدهور السريع الذي لحق بالمستقبل الوظيفي لعضو مجلس الشيوخ مكارثي بعد العام 1954، ظل الشعور المسيحي بمناهضة الشيوعية أمرا راسخا في السياسة الأمريكية طوال العقد. عُقدت ندوات لمناهضة الشيوعية في جميع أنحاء الدولة، وعلى وجه التحديد في الغرب والجنوب الغربي من الولايات. وتولى القساوسة البروتستانتيون مسؤولية تنظيم هذه المناسبات، حيث نجحوا في التوفيق ما بين الإحياء المسيحي القديم والخطاب العصري للقومية الأمريكية ومناهضة الشيوعية[42]. وتواصلت بعض الجماعات مثل جماعة الحرب الصليبية المسيحية وجماعة الحرب الصليبية المسيحية المناهضة للشيوعية مع ملايين الأفراد من خلال اللقاءات العامة والإذاعة والتلفزيون، حيث نظموا حملات لمناهضة للشيوعية والوعظ ضد أمور مثل الحكومة الكبيرة، والأمم المتحدة، والإدماج العنصري، والضريبة المفروضة على الدخل[43]. وفضلا على ذلك، فإن توجيهات مجلس الأمن القومي التي وقعت في العام 1958 قد ساندت هؤلاء الوعاظ، وعملت بدورها على توجيه الوكالات الحكومية «لاستنفار

(*) اتهم المحامي والمحاضر ألغر هيس (1904 - 1996) بالتجسس لمصلحة الاتحاد السوفييتي وأدين لاحقا بالحنث بالقسم، وهي التهمة التي قضى بسببها ثلاث سنوات ونصف السنة مسجونا. تمسك هيس ببراءته حتى وفاته ومازالت قضيته مثار جدل. [المترجم].

الرأي العام ضد تهديدات الحرب الباردة»[44]. وبالممارسة، كان ذلك يعني تنظيم الندوات المناهضة للشيوعية بواسطة أعضاء من داخل القوات المسلحة بالتعاون مع جمعية جون بيرتش وزعماء جماعة الحرب الصليبية المسيحية المناهضة للشيوعية وآخرين. أكد محتوى هذه الندوات على تهديد التسلل الشيوعي داخل «مدارس وكنائس واتحادات عمال، المكاتب الحكومية»[45]. ولم تحصر الندوات هجومها على الحزب الشيوعي أو على الشيوعية بوجه عام فقط، بل وجهت الانتقاد إلى عدد من الجماعات بمن فيهم «الليبراليون، والعصريون، وجون ديوي(*)، وطلبة جامعة هارفارد، وجريدة نيويورك تايمز، ولجنة خدمات أصدقاء أمريكا، ودعاة السلم، والقساوسة السُذج ... الخ»[46].

وقد عكس ذلك التفاوت الشديد في القومية الدينية الأمريكية وأرشد إلى الرؤية المانوية(**) للسنوات التي أعقبت الحرب. ومع ذلك ظلت دلائلها المتطرفة على خلاف مع الإجماع الليبرالي للاتجاه السائد الذي استمر في إقرار مفهوم أكثر علمانية وتسامحا للنظام الاجتماعي. وأدان زعماء الدين البارزون هذا التوجه الديني المفرط لمناهضة الشيوعية. وعلى سبيل المثال، في العام 1953 حذر رئيس معهد الدراسات الدينية التابع لجامعة برينستون، القس جون مكاي، من أن كراهية الشيوعية سريعا ما تصبح «نموذجا جديدا للوثنية» التي تنظر إلى «المعارضة الانفعالية والطائشة للشيطان الشيوعي على أنه التعبير الأوحد للمبادئ الرئيسية التي ترتكز عليها الثقافة الوطنية الأمريكية، حتى الديانة المسيحية»[47]. كانت الشيوعية بالفعل شرا لا بد من معارضته، لكن التعصب المرتبط باليمين خلق «دينا بديلا» أعاد توجيه التقوى والإخلاص إلى شيء آخر غير الله. وفضلا على ذلك، ذكر مكاي أن استعداد الفاعلين المحافظين للاستخفاف بمن يعارضونهم من شأنه أن يشكل تهديدا للحرية الحقيقية التي بُنيت عليها

(*) هو مربٍّ وفيلسوف وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البراغماتية، ويعتبر من أوائل المؤسسين لها، ويقال إنه هو من أطال عمر هذه الفلسفة واستطاع أن يستخدم بلباقة كلمتين قريبتين من الشعب الأمريكي هما «العلم» و«الديموقراطية». [المترجم].

(**) المانوية، كما ذكر ابن النديم في الفهرست، هي ديانة وتنسب إلى ماني الذي ظهر في زمان شابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد عيسى المولود في العام 216م، وقيل إن الوحي أتاه وهو في الثانية عشرة من عمره وكان في الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم، وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى، فنحا منحى بين المجوسية والمسيحية. [المترجم].

الدولــة. وفي تلميح له بأن التحقيقات اليمينية سريعــا ما تحولت إلى «محكمة كاثوليكيــة لمعاقبة الهراطقة»، نبه مكاي إلى أنه «ينبغي على كل أمريكي وطني، تحديدا كل مسيحي متدين، النظر إلى هذه التوجهات بقلق»[48].

كان هذا الانتقاد لليمين المتطرف جليا أيضا بين فقهاء العقيدة الدينية البارزين أمثــال رينوهلد نيبهر، ففي أحد الأعمال الســابقة التي قدمهــا نيبهر، ألقى الضوء عــلى خطر تصنيف أخــلاق الفرد مقارنة بالمجموع، ســواء كانت قبيلــة أو أمة أو جماعة عرقية. وبما أن الأمــم والدول تتصرف من منطلق المصلحة الذاتية بناء على طبيعتهــا الحقيقية، فإن تضحية الفرد غــير الأنانية المتأصلة داخل الواجب الوطني يمكن توجيهها نحو هدف مدمر وغير أخلاقي. وارتبط تحذير نيبهر تحديدا بســياق القومية الدينية الجازمة، التي يكســو فيها المصلحةَ الذاتية للمجتمع - وسعيه وراء السلطة والثروة - أسلوبٌ خطابي للعدالة والفضيلة والحرية يُعد أكثر قبولا. وبالمثل، شــكل نشر هذه الأفكار داخل المجال الاقتصادي مشــكلة معقدة بسبب الميل نحو تصويــر الســعي وراء المصلحة الذاتية في إطــار عمل أخلاقي وديني لا يســتحقه. فضلا على ذلك، رأى نيبهر في هذا التوجه الأكثر اتســاعا ســوء فهم جوهري للتقليد المســيحي، حيث ذكر أن الرغبة في تساوي أهداف أحدهم بمشيئة الله والادعاء بأن معتقدات أحدهم تعكس على نحو فريد إرادة الله هو ببساطة «دين خاطئ»[49]. كــما أضاف نيبهر أن الدين القويــم «يدرك في المقام الأول انحيازه، وبذلك فهو على دراية بزيف كبريائه الروحي»[50].

عكســت البيانات الرسمية الدينية التي ألقاها أيزنهاور الإجماع الليبرالي لهذا العصر. كان مناهضا للشــيوعية على طول الخط، لكنه في الوقت نفســه تجنب العناصر الأكثر تطرفا لأقصى اليمين، وغالبا ما وجد نفســه على خلاف مع الجناح المحافظ داخل حزبه. وعلى الرغم من استخدام أيزنهاور المتكرر للدين في بياناته العامة، ظلت الإشــارات شمولية، حيث عكست النبرة الأكثر اعتدالا للدين المدني التي أيدها من قبله سلفه السابقون. وفضلا على ذلك، عكس الموقف الذي اتخذه أيزنهاور بشأن السياسة الدينية انشقاقا فلسفيا عميقا داخل الحزب الجمهوري، فقــد تقبل الجناح الليبرالي معظم الإصلاحات التي قام بها روزفلت بينما ســعى الجناح المحافظ نحو الحد من تأثير الاتفاق الجديد[51]. ومن منظور ديني، عكس

موقف الجمهوريين الليبراليين الدعم الذي تلقوه من الكنائس الرئيسية شرق وشمال شرق الولايات، بينما ارتبط المحافظون بإحكام بالكنائس البروتستانتية الموجودة غرب وجنوب غرب الولايات. اتضحت هذه الانقسامات في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية العام 1960 التي عمل خلالها المؤيدون المحافظون لنيكسون في مواجهة الجمهوريين الليبراليين الذين دعموا نيلسون روكفيلر.

كان الحزب الديموقراطي منقسما بالمثل على طول خطوط إقليمية وفلسفية، فقد تعايش الجنوب المحافظ اجتماعيا بصعوبة مع شمال ووسط الولايات، حيث اختلفت هذه الجماعات إلى حد بسيط فيما يتعلق بالسياسة الاقتصادية، ولكنها انقسمت على نحو كبير حول قضايا العرق والدين. عالج روزفلت ذلك الانقسام عن طريق رفضه استغلال قضية العرق وبالاعتماد على كراهية الجنوب التاريخية للحزب الجمهوري. عكست إستراتيجية كنيدي في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1960 هذا النمط، وتمكن من الحفاظ على تماسك التحالف الديموقراطي. وعلى الرغم من روابط نيكسون التاريخية باليمين المتطرف، سعى - مثل كنيدي - إلى تصوير نفسه كمرشح وسطي يعكس الإجماع السياسي السائد داخل أمريكا. وكان هذا ممكنا بشكل جزئي لأنه لم يكن أي من المرشحين مختلفا فيما يتعلق ببعض القضايا مثل احتواء الشيوعية، ودعم المؤسسات الحرة، وقبول شبكة أمان اجتماعي محدودة، كما اتجهوا أيضا إلى الإيمان بأن المساواة العرقية والدينية هي من الأهداف النبيلة وأن النمو الاقتصادي المستمر سيوفر حلا لمعظم العلل الاجتماعية التي تعانيها أمريكا. وبالنسبة إلى البعض، مثّل هذا الإجماع نهاية أيديولوجية داخل السياسة الأمريكية وهيمنة نظام اجتماعي ليبرالي. وبالتالي، كانت القضية الرئيسية في حملة الانتخابات الرئيسية للعام 1960 هي اختيار المرشح الذي يتمكن من تحقيق هذه الغايات بفاعلية.

عصر كنيدي وجونسون

وفقا لما أشار إليه بيلا عن استحقاق، كان خطاب «كنيدي» عند توليه منصب الرئاسة بمنزلة بيان جوهري عن الدين المدني الأمريكي. من خلال خطابه المفعم بمجموعة من الرموز المسيحية من دون الإشارة إلى إله محدد، ربط كنيدي

المـــشروع، أو المهمة الأمريكية، على نحو محكم بـــإرادة الله، حيث ألقى الضوء خـــلال الخطاب على «التزام» الأمة والرئيس بقانـــون إلهي يأمر كليهما بتنفيذه. وبذلـــك، فقد مهد الطريق لدور حكومي فعـــال في طرح العلل الاجتماعية التي واجهت الجنس البـــشري: «الطغيان، والفقر، والمرض، والحرب في حد ذاتها»[52]. وعـــن طريق الاقتراب من الفهم الذاتي الديني لأمريكا، منح خطاب تولي منصب الرئاســـة إطار عمل لسياســـات الحكومة تمكن من تجسيد قيم الإجماع الليبرالي: التســـامح الاجتماعي، ومعارضة الاستبداد الســـياسي، والحد من الفقر المحلي - لكن ليس على حساب نظام المؤسسات الحرة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الصفة المســـكونية لخطـــاب كنيدي - الجديرة بالذكر على وجـــه التحديد نظرا إلى إرثه الكاثوليـــكي - وتوجهه الليبرالي قد ميزه عن القوميـــة الدينية الأكثر تطرفا لهذه الفـــترة الزمنية. وفي التصور الذي وصفه كنيـــدي، تُعتبر أمريكا خاضعة للمبادئ الأخلاقيـــة المتعلقة بالتقليد اليهودي المســـيحي، ومطالبة بدعم الالتزامات نحو العدالة الاجتماعية، «على يقين بأن العمل الذي قام به الله على الأرض يتعين أن يكون حقا هو عملنا»[53].

وعمليا، عكســـت فترة رئاســـة كنيدي القصيرة خليطا من البراغماتية السياسية والمثاليـــة الوطنية. فمن الناحية الداخلية كانت الإدارة ممزقة بســـبب قضية العرق وبطيئة في الاســـتجابة لمطالب مجتمـــع الأمريكيين من الأصول الأفريقية. ومع ذلك، فقد ساندت بالفعل حركة الحقوق المدنية في النهاية، وفي العام 1963 ألزمت نفسها بتشـــجيع الحقوق المتســـاوية لكل المواطنين. كانت الإدارة بطيئـــة أيضا في الضغط من أجل حدوث توســـع في حالة الرفاهية، حيث اختارت في البداية خفض الضرائب كأســـاس لصنع السياســـات الاقتصادية. وعلى الرغم من ذلك، التزمت الإدارة بطرح المشكلة الحقيقية للفقر المستمر داخل أمريكا وبذلت جهودا متضافرة فيما يتعلق بهذا الشق. وفيما يختص بالسياسة الخارجية، انغمس كنيدي بشدة في صراع الحرب البـــاردة، أولا في خليج الخنازيـــر، ثم في كارثة الصواريخ الكوبيـــة، وأخيرا في فيتنام. ووضـــع اغتيال كنيدي في العام 1963 عبء متابعة هذه المبادرات على نائبه وعضو مجلس الشيوخ السابق عن ولاية تكساس وزعيم الأغلبية في مجلس الشيوخ ليندون جونسون. وعلى الرغم من التوترات التي نشبت بين «جونسون» وأشقاء «كنيدي»،

تبنـى جونسـون أجنـدة الإدارة وكان ناجحا بشـكل كبير في تحويلهـا إلى قوانين. وتضمنت إنجازات جونسون، من بين أمور أخرى، تمرير قانون الحقوق المدنية للعام 1964 وتمرير قانون حقوق التصويت للعام 1965، الذي حظر التفرقة العنصرية في الأمور التي تتعلق بالتوظيف ودخول المرافق العامة والتصويت. عُرفت فترة رئاسـة جونسـون أيضا بالتوسـعات الرئيسـية في منظومة الرفاهية التي سوف تميز لاحقا المجتمع الكبير(*) Great Society[54]. كما سـاهم أيضا في تعميق التورط الأمريكي في حرب فيتنام.

كانـت الانتخابات الرئاسـية للعـام 1964 جديرة بالذكر بشـكل جزئي، وذلك لأنهـا تحددت من خلال رؤيتين مختلفتين على نحو حـاد للنظام الاجتماعي داخل أمريكا. فداخل الحزب الجمهوري، تلقى الجناح الليبرالي بزعامة «نيلسون روكفيلر» هزيمـة نكراء في الانتخابات التمهيدية عـلى يد باري غولدواتر ومؤيديه المحافظين. تبنـى غولدواتر أيديولوجيـة محافظة عارضت معظم الافتراضات الرئيسـية لإدارة «جونسـون»، وبالتالي للإجماع الليـبرالي، تميز نقد غولدواتر بمناهضته المتحمسـة للشيوعية التي تجنبت سياسة الاحتواء ودعت إلى اتخاذ موقف أمريكي أكثر عدوانية مع السوفييت. وعلى صعيد السياسة الداخلية، عارض غولدواتر البرامج الاجتماعية المتعلقـة بالمجتمع الكبير ووجه انتقادا لاذعـا للتنظيم الحكومي الخاص بقطاعات الأعمال، كما عارض غولدواتر أيضا، بشـكل غير مباشر، التكامل العنصري من خلال التصريح بأن هذا شـأن يخص الولايات لتسويته، وهو موقف عكس آراء المحافظين الجنوبيـين أمثال جورج والاس. تمكن جونسـون من قلب معظم هذه المواقف ضد غولدواتر ووصفه بالمتطرف الذي يؤيد مواقف خارج الاتجاه السياسي السائد. ولعل إعلان جونسـون التلفزيوني الشهير بعنوان ديزي Daisy هو أكثر تعبير مختصر عن هـذا الانتقاد، وفيه وضع طفلة صغيرة بجانب انفجار نووي لتوضيح أن التطرف في الدفاع عن الحرية ربما لا يكون بالفاعلية التي زعمها غولدواتر.

على الرغـم من إعادة انتخاب جونسـون، فقد تلاشى الإجـماع الليبرالي الذي شهده عصره على مدار العقد الذي تلاه. أثبتت حرب فيتنام تحديدا عدم شعبيتها

(*) The Great Society هي حزمة من البرامج المحلية التي أعلنها جونسـون وتبناها الديموقراطيون في سـتينيات القرن الماضي. من أهم أهدافها الإصلاح الاجتماعي والقضاء على الفقر والتمييز العنصري. [المحررة].

بشكل متزايد خاصة بين طلبة الجامعات المعرضين للالتحاق بالتجنيد. وبالمثل، عارضت حركة الحقوق المدنية الإجماع الليبرالي والنهج التطوري للتغيير الذي روجت له إدارة كنيدي. وقد عكس تردد كنيدي في تمرير وثيقة الحقوق المدنية أثناء مطلع الستينيات من القرن الماضي المعارضة الشديدة بين الجنوبيين من ذوي البشرة البيضاء. شغل أعضاء الكونغرس الجنوبيون المحافظون مناصب رئيسية داخل كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ، وعقدوا العزم على عرقلة أي إصلاح يساهم في تهديد الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، فقد اكتشفت حركة الحقوق المدنية - تحديدا الكنائس الخاصة بالأمريكيين الزنوج - أداة فعالة في مناشدتهم للمساواة في الحقوق والحرية والأخلاق المسيحية، فعن طريق استخدام الرمز والبلاغة الخطابية للحركة البروتستانتية المسيحية، تمكنوا من تحدي النظام القائم في الجنوب. وساندت التغطية التلفزيونية للتظاهرات مطالبهم عن طريق وصف السلطات الجنوبية من ذوي البشرة البيضاء بأنهم على غير وفاق مع القيم الأمريكية.

عندما تقدم كنيدي خطوة للأمام فيما يتعلق بالقضية، استخدم لغة الدين المدني لتعريف الخلاف على أنه «قضية أخلاقية... عتيقة كالكتب المقدسة... وواضحة كالدستور الأمريكي»[55]. إن ما كان يؤيده كنيدي هو نوع التكامل الذي كانت تتصارع بالمثل من أجله دول أخرى حول العالم. وتلخصت القضية المثارة وقتئذ في تضمين جماعات واجهت من قبلُ تهميشا وتفرقة حادة داخل المجتمع، وأدرك معظم الزعماء الديموقراطيين في تلك الفترة كلا من ضرورة اتخاذ مثل هذه الخطوة والثمن الباهظ الذي سيُدفع. على سبيل المثال، تنبأ جونسون بدقة عالية بأن تمرير قانون الحقوق المدنية بواسطة الحزب الديموقراطي من المحتمل أن يجعل الجنوب يتخلى عنهم لمصلحة الحزب الجمهوري طوال سنوات عديدة قادمة، ومع ذلك فإن القيم الأساسية للمجتمع الأمريكي كانت تتفق مع هذا التغيير. وقد انعكست الدلائل الدينية والأخلاقية للحركة في تصريحات جونسون أثناء النقاش حول وثيقة حقوق التصويت كالآتي:

> نادرا ما نواجه تحديا، لا يتعلق بنماء أو وفرة الأمة، أو برفاهيتنا أو أمننا، ولكنه يتعلق بالقيم والغايات ومعنى أمتنا الحبيبة. إن قضية المساواة

> في الحقـوق المتعلقـة بالزنوج الأمريكيين هي بحق قضيـة على قدر كبير من الأهميـة. وإذا ما نجحنا في هزيمة أعدائنا، وإذا مـا قُدرت لنا مضاعفة ثروتنا وتحقيق جميع آمالنا، ولازلنا لم نحقق المسـاواة في هذه القضية، وقتئذ نكون قد فشلنا كشعب واحد وأمة واحدة. فالأمر متساو بالنسبة إلى الدولة والفرد، ما الذي سيعود على الرجل إذا نجح في كسب مال الدنيا وفقد روحه؟[56].

كانـت الخلافات حول فيتنام والحقوق المدنية دالة على حالة الالتباس التي أصابـت الدين والمجتمع الأمريكي. فقد نتجت حركـة الحقوق المدنية عن عدم المساواة المنتشرة التي سيطرت على المجتمع الأمريكي، تحديدا في الجنوب، وأدى التضـارب الواضح بين هذا الواقع والقيم الأمريكية المتعلقة بالحرية والمسـاواة إلى قوة معنوية - ودينية - دافعة لتشـكيل حركـة الحقوق المدنية. وعلى نحو مماثل في فيتنام، رأى أولئك ممن كانوا يعارضون الحرب أن أمريكا اسـتخدمت السـلطة لدعم حكومة قمعية قليلا ما تلتزم بالحريـة أو بالحكم الديموقراطي. واعتمد انتقاد سياسـة الحكومـة في كلتا الحالتين على فشـل الدولة في الالتزام بوعودها نحو قيمها الأخلاقية. وعلى الرغم من ذلك، إن تمكن الدين الليبرالي من توفير الجاذبية النبوئية للتغيير في كلتا القضيتين، فقد منح الدين المحافظ تأكيدا كهنوتيـا على الوضـع الراهن. اسـتحضرت القوى السياسـية المحافظة العناصر الدينية للتقليد الأمريكي، والخوف من التخريب المناهض للشـيوعية، لدعم كل مـن الحرب في فيتنام و(مجازا) حقوق الولايـات في الجنوب. باختصار، تضمنت خطـوط الصدع داخل المجتمع الأمريكي رؤى مختلفة لكل من الدين والأمة، ولم تنجح هذه الانقسـامات في شـق الدولة فقط، بل تمكنت أيضا من الوصول إلى كل حزب سـياسي. وكان هذا هو السـياق الذي تم من خلاله انتخاب ريتشـارد نيكسون رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية.

إرث نيكسون

كانت الانتخابات الرئاسـية للعام 1968 بمنزلة نقطة تحول داخل السياسـة الأمريكية، حيث اسـتفادت حملة الانتخابات الرئاسـية لنيكسون من رد الفعل الشعبي العنيف تجاه كل من حركة الحقوق المدنية والاضطراب السياسي داخل

الدولة وإضافة إلى ذلك سـعى نيكسون إلى اسـتقطاب المسيحية المحافظة من أجـل القضاء على الهيمنة السياسـية للحزب الديموقراطي، وبذلك فقد سـاعد على إعـادة تعريف إطار الجـدل الأيديولوجي لمعظم ربع القـرن المقبل. وقد سـاهم الدعم الذي قدمته إدارة جونسـون لمصلحة تشريـع الحقوق المدنية في اسـتعداء المحافظين الجنوبيين وتمزيق تحالف الاتفاق الجديد الذي كان أساسـا لحكـم الحزب الديموقراطي منذ العـام 1932. وبالتالي، منح ذلك فرصة للحزب الجمهـوري لـكي يعمل على جذب الطبقـة الكادحة من ذوي البـشرة البيضاء في الجنـوب وفي مناطـق أخرى[57]. أثـرت عملية تغيير المسـار أيضا في الحزب الجمهوري، وذلك بتحول مركز ثقله بعيدا عن الشمال الشرقي الليبرالي الصناعي نحو الولايات المشمسـة في الجنـوب الغربي. وعلى الرغم من اسـتغراق عملية إعادة تغيير المسار فترة من الوقت لكي تُستكمل، وتعطيلها على نحو كبير بسبب فضيحة ووترغيت، فقد اسـتمرت طوال حقبتي الثمانينيات والتسـعينيات من القـرن الماضي. ومع ذلك، كانت محددات عملية تغيير المسـار واضحة في حملة الانتخابات الرئاسـية في العام 1968، في محاولة لتحويـل الجنوب الديموقراطي سابقا إلى معقل جمهوري.

هناك خاصية عملت على تعريف حملة الانتخابات الرئاسـية للعام 1968 - وعملية إعادة تغيير المسـار المتزامنة لكلا الحزبين - وهي الإستراتيجية الجنوبية التي وضعها نيكسـون. تركزت المقدمة المنطقية الأساسـية لهذه الإستراتيجية في الافـتراض بحقيقة وجود أغلبية طبيعيـة داخل الدولة تُعد محافظة من الناحية الثقافيـة، وذلك طبقـا لما كان ظاهـرا في التحالفات من داخـل الكونغرس بين الجمهوريين والديموقراطيين المحافظين. وبالتالي، استتبع ذلك إمكان جعل الحزب الجمهوري حزبا للأغلبية بما سـيحصل عليه من دعم المحافظين في جميع أرجاء جنوب ووسط وغرب الولايات. ومع ذلك فإن إقامة هذا التحالف المحافظ ليس بالأمر السهل، فسـوف يسـتوجب توحيد الأقاليم من داخل الدولة التي كانت منقسمة قديما من جراء المخاوف والمصالح التي تدعو إلى التفكك. ومع ذلك، كان يمكن تحقيق ذلك من خلال الشعبية المحافظة التي تؤكد على المخاوف الثقافية على حسـاب القضايـا الاقتصادية. بمعنى آخر، اسـتلزم الأمر وضع إسـتراتيجية

لتنفيذ حملة «استقطاب إيجابي» تعمل على تقسيم الشعب الأمريكي على طول خطوط طائفية وليست طبقية، وتضمنت إجراء حملات سياسية ركزت فيها على الانقسامات «الرأسية» (السلالة والعرق)، في الوقت الذي لم يتم فيه التأكيد على الانقسامات «الأفقية» (الطبقة الاجتماعية والتفاوت الاقتصادي). وبما أن «الأغلبية الشعبية الجديدة كانت من ذوي البشرة البيضاء والمحافظين»[58]، فقد كان العرق والدين والقومية أجزاء ضرورية لهذه الإستراتيجية. ومع ذلك، احتاجت هذه الموضوعات الرئيسية إلى توضيح من منظور «قضايا اجتماعية» أو ثقافية من أجل تجنب وصمة العار المرتبطة بالتطرف أو العنصرية. وعلى سبيل المثال، لن تكون هناك مناشدات صريحة لمشاعر التمييز العنصري، ولكن يمكن تحقيق ذلك من خلال إشارات رمزية إلى «حقوق الولايات» و«العودة إلى القيم التقليدية».

تميزت حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1968 باللهجة الجديدة للسياسة الثقافية التي كانت واضحة على وجه التحديد في الانتقاد الذي وجهه نيكسون لإدارة جونسون؛ بسبب دعم المصالح الخاصة بالأقليات على حساب الأغلبية من ذوي البشرة البيضاء. وساعد ذلك نيكسون على كسب دعم وتأييد الطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء، الذين شعروا بالتهميش نتيجة «التجديد الاجتماعي الموجه لمصلحة الزنوج» والمصاحب لحزمة برامج المجتمع الكبير التي وضعها جونسون[59]. وعلى الرغم من أن ترشيح الحزب الثالث لوالاس قد تلقى دعما بعيدا عن الجمهوريين في أقصى الجنوب، فقد تمكن نيكسون من بناء تحالف جاذب[60]. وكان هناك بعض الزعماء السياسيين الذين قدموا المساعدة للإستراتيجية الجنوبية أمثال ستروم ثرموند، المرشح الرئاسي السابق لحزب «دكسيكرات» Dixiecrat الذي نظم حملة انتخابية لمصلحة نيكسون في جميع أنحاء الجنوب. كما ألزم نيكسون نفسه باحتجاز التمويلات الفدرالية التي كانت ستُستخدم لتطبيق التكامل، وهو موقف احتُسب لمساعدة نيكسون في «الاستيلاء على جميع الولايات عدا الولايات في أقصى الجنوب، التي خسرت في الأصل لمصلحة جورج والاس»[61]. أدت هذه التكتيكات، تحديدا التحالف مع ثرموند، إلى تصريح جريدة نيويورك تايمز بأن «هذه المقايضة بعنصرية الجنوب تعتبر عملا غير أخلاقي وسياسة رديئة»[62].

ألقــت الأحداث الدامية التي وقعت في العام 1968 بظلالها أيضا على حملة الانتخابات الرئاســية، حيث ســاهم حادث اغتيال مارتن لوثر كينغ وروبرت أف كنيدي في انتشار الشعور بالكارثة، بالإضافة إلى التظاهرات المناهضة للحرب داخل مباني الجامعات وأحداث الشغب التي اندلعت في المدن الداخلية بأمريكا. وأوجز الاشــتباك الذي وقع في مدينة شــيكاغو بين الشرطة المحلية والطلبة المتظاهرين أثنــاء المؤتمر القومي للحزب الديموقراطي هذا التوجه، كما ســاعد على إضعاف ترشح المرشح الديموقراطي هبرت هامفري بما أن أعمال العنف ارتبطت في أذهان الشعب بالجناح المناهض للحرب داخل الحزب الديموقراطي. واستخدمت حملة نيكسون الانتخابية بفاعلية ذلك الشعور بالكارثة ضد الديموقراطيين، فعلى صعيد السياســة الخارجية وجهــت الحملة اتهامها إلى هامفــري لكونه غير حازم فيما يتعلق بالحرب في فيتنام، وعلى نهج نيفيل تشامبرلين(*)، في سعيه وراء «تحقيق الســلام مهما كانت التكلفة»[63]. وقد وُصِمت أيضا حركة مناهضة الحرب بأنها غير وطنية ومخالفة للتقاليد الأمريكية. وعلى صعيد السياســة الداخلية، ربطت حملة نيكســون الانتخابية الحــزب الديموقراطي بالاضطــراب المنتشر في الأمة، وأرجعت المشكلات الاجتماعية التي تشهدها البلاد إلى التساهل الليبرالي.

لقي موضوعان رئيســيان في حملة نيكســون الانتخابية للعــام 1968 اهتماما خاصــا، أولهما كان قضية القانون والنظام، وهي إحدى ركائز مؤتمر الحزب والحملة الانتخابية اللاحقة[64]. شــكل غموض هذا المفهــوم مفتاحا للانجذاب نحوه، حيث عمــل أحد التفســيرات الحرفية على تأكيد موقف المرشــح الجمهوري ضد الجريمة وأعمال العنف في المدن، وصور الحزب الجمهوري على أنه داعم للســلطات المحلية لتطبيــق القانون. ومــن جانب آخر، وصِف الديموقراطيون على أنهم «متســاهلون فيــما يتعلق بالجريمــة» و«أكثر تعاطفا مع الجناة عن الضحايــا»[65]. وبالمثل، ربط التأكيد على القانون والنظام التظاهرات المناهضة للحرب والأنواع الأخرى من الرأي الســياسي المعارض بالنشــاط الإجرامي، وبالتالي ربط الليبراليــة بالانحراف. وعلاوة على ذلك، جرى تفســير موضوع الحملة الانتخابية بشــكل واســع على أنه يحتوي عــلى دلائل عنصرية، حيث رأى معظم الزعماء الأمريكيين من أصول أفريقية لهجة

(*) رئيس وزراء بريطانيا في الفترة من 1937 – 1940. [المحررة].

الخطـاب المتعلقـة بالقانون والنظام أحـد الجهود الواضحـة «للحصول على دعم الأفـراد من ذوي البشرة البيضاء في كل أنحاء الدولة»[66]. وحتى إدوارد بروك، وهو عضو جمهوري بمجلس الشيوخ عن ولاية ماساتشوستس، انزعج من لهجة الخطاب التـي تبنتها الحملة الانتخابية. التقى بروك مع سـبيرو أغنيو لمناقشـة العديد من تصريحاته بوصفه مرشـحا لمنصب نائب الرئيس بخصوص الحاجة إلى قدر أكبر من القانـون والنظام، متمنيا أن أغنيو كان يقصد بذلك «عدالة متسـاوية، وليس عدم تغيير وضع الزنوج»[67].

ارتبطـت القضية الثانية الجديرة بالذكر بتأكيد نيكسـون المسـتمر بشـأن التهديد الموجه للقيم الأمريكية. تضمنت «قضية القيم» جمهورا لتشكيل سياسي محافظ لمجابهة كل من النشـطاء اليسـاريين والمؤسسـة الليبرالية. وعلى الرغم من أن نيكسـون كان يتصف بالبراغماتيـة الليبرالية في العديد من المواقف أثناء فترة رئاسـته - وكان مسـؤولا عن بعض ابتكارات السياسـة مثل تأسيس وكالة الحماية البيئية، وهي برنامج قومي للرفاهية، وتقاسم الإيرادات الفدرالية - فقد كان محافظـا بكل ما تحتويه الكلمة من معان أثناء الحملة الانتخابية، بالإضافة إلى شـدته في تخطيطه الإسـتراتيجي. عكـس ذلك جهدا متعمـدا لدفع الحملة الانتخابيـة في اتجاه اليمين بينما اتجه حكمه نحو الوسـط. وبالتالي، وفي سـياق حملته الانتخابية الحافلة بالصعوبات، أكد نيكسـون على معارضته لنقل أطفال المـدارس بالحافلات بناء على حكـم المحكمة(*)، واسـتخدام العقاقير المخدرة، والإجهاض، وسـعى نحو وصم العناصر الليبراليـة داخل الحياة العامة الأمريكية لمساندتهم مثل هذه القضايا. كما ربط أيضا السياسة الثقافية بالحرب في فيتنام وبالصراع الأكثر اتسـاعا في مواجهة الشـيوعية الدولية. كما سـعى نيكسون إلى تشـويه صورة من عارضـوا الحرب، تحديدا «النخـب الليبرالية» الذين وصفهم بأنهم على استعداد لتسليم فيتنام إلى الشيوعيين.

عكسـت الموضوعات الرئيسية لحملة نيكسـون الانتخابية ما كان ينادي به في سـنواته السابقة كمجاهد ضد الشيوعية في الخمسينيات من القرن الماضي[68]. على

(*) نظـام داخل الولايات المتحدة لنقل الطلبة بالحافلات إلى المدارس البعيدة عن أماكن إقامتهم، لتحقيق التكامل العنصري بين الطلبة. [المترجم].

سبيل المثال، اعتمدت رؤية النظام الاجتماعي التي أيدها على عقيدة ثابتة بالصلاح المتأصل داخل النظام الأمريكي وإيمان بتوازي القيم والمصالح الخاصة بأمريكا. وبالتالي، وصِفت فيتنام على أنها قضية أخلاقية منبثقة من تحدي الحرب الباردة مع روسيا السوفييتية، بينما تم الافتراض أن الخلاف حول الحقوق المدنية هو نتيجة للنشطاء المتطرفين خارج الاتجاه الأمريكي السائد. انشغل نيكسون بالمعتقدات بأن الاستفزازيين من الداخل يتلاعبون بطلبة الجامعات وأن الطلبة قد فشلوا في إدراك الأعداء الحقيقيين المرتبطين بالشيوعية الدولية. وعلى نحو مماثل، طرحت قضية القيم ما نظر إليه نيكسون على أنه تحلل أخلاقي لأمريكا وفشل الإرادة الذي قوض القوة الأمريكية في العالم. وبالتالي، فإن الارتباك الاجتماعي المصاحب لقضايا الحقوق المدنية وحرب فيتنام لم يكن غير شرعي فقط، بل مثل أيضا تهديدا داخليا لعظمة - ووحدة - الأمة.

تشبعت رؤية نيكسون لأمريكا بتفسير إنجيلي للديانة المسيحية وقراءة محدودة في التقليد البروتستانتي، وسواء كان هذا نتاجا لنشأته وسط جماعة بروتستانتية أو كانت معتقداته حقيقية فهو أمر رهن التكهنات. ومع ذلك، فالواضح أن وصفه للدولة قد خلط بسهولة بين الدين والقومية. ومن هذا المنطلق لم يكن الإيمان بالله والإيمان بالأمة متوافقين فقط، بل كانا يُعزّزان على نحو متبادل. عكس هذا الخليط من الوطنية والتقوى مفهوما كهنوتيا تماما للدين وعمل على تأكيد بدلا من معارضة النمط الهرمي للسلطة والامتياز داخل المجتمع الأمريكي. وبالنسبة إلى نيكسون، اعتمدت الجودة الفطرية لأسلوب الحياة الأمريكي على هويتها كأمة دينية، وبما أنه قد نظر إلى المشكلات التي شهدتها السنوات الماضية على أنها نتيجة لما اقترفته قلة ناقمة، فقد توجهت رسالته نحو ما نظر إليهم على أنهم الأغلبية المحافظة التي أشار إليها بـ «الأغلبية الصامتة»[69]. وكان نيكسون يقصد بذلك أولئك ممن لم يشكلوا جزءا من المعارضة السياسية أو الثقافة المضادة أو التظاهرات المناهضة للحرب، وباختصار كانوا من ضمن جمهوره المستهدف. ناشد نيكسون هذه الفئة الديموغرافية باستحضار موضوعات الوطنية والقدر الوطني ودعوتهم إلى العودة إلى العقيدة التي اتبعها أجدادهم. وكان هذا تحديدا هو نوع الشعبية اليمينية التي تمنى نيكسون غرسها على أنها «شعور متجدد بالمهمة الوطنية»[70].

وعلى الرغم من تجنب نيكسون للمناشدات الواضحة للدين، فقد امتلأت رؤيته للأمة بالخطاب المسيحي البليغ والرمزية. ساهم استخدامه الشائع للمصطلحات الدينية مثل الروح والإيمان والأمل والعقيدة في الوعي الديني - الإنجيلي على نحو كبير. كما ساهم أيضا بشكل كبير في مجاراة المفاهيم التقليدية للقومية الدينية. على سبيل المثال، أثناء خطاب توليه الرئاسة في العام 1969، وصف نيكسون التحديات التي تواجه الدولة بأنها «كارثة الروح» التي تطلبت «إجابة من الروح»[71]. وكانت اللهجة تدل على الصحوة في طبيعتها، على نهج الواعظ الأصولي، حيث دعت قطاعات السكان إلى العودة إلى الأساس الديني، كما سعى نيكسون أيضا إلى تصوير نفسه بأنه رجل متدين، على الرغم من أن الصورة لم تطابق الحقيقة دائما[72]. وكان هذا جزءا من التحفيز وراء إقامة شعائر دينية متكررة بالجناح الشرقي داخل البيت الأبيض. استهدفت هذه الشعائر خلق هالة من الفضيلة التقليدية حول الرئاسة، ومنحت في الوقت نفسه الفرصة لدعوة النخب من رجال الأعمال والمساهمين الجمهوريين الآخرين داخل المقر الرئاسي. وانتُقي القساوسة الذين ترأسوا هذه الشعائر من بين جماعات دينية متنوعة، على الرغم من كونهم جميعا محافظين من الناحية السياسية. وتحديدا فيما يتعلق بقضية حرب فيتنام، استخدم نيكسون الشخصيات الدينية المحافظة المشهورة لمجابهة الانتقادات الموجهة من زعماء الدين اليساريين.

عكس خطاب نيكسون البليغ الموضوعات الرئيسية التي تبناها صديقه المُقرب بيلي غراهام، الواعظ البروتستانتي، ولم يكن غراهام - الذي كان أحد القساوسة البروتستانت المعروفين - مؤيدا لنيكسون على نحو واضح في حملاته الانتخابية الأولى، ولكنه حضر أحد التجمعات التي أقامها نيكسون في ولاية جنوب كارولينا، قبل انتخابات العام 1960 بخمسة أيام، لتقديم مراسم الدعاء والابتهال، ثم أكد ظهوره أيضا في بعض اللقاءات العامة التي عقدها مرشح الرئاسة تأييده للمرشح الرئاسي[73]. أثناء اللقاءات الدينية الشعبية، قام نيكسون بمخاطبة غراهام على أنه نائب الرئيس، وكرر ذلك مرة أخرى أثناء حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1968. وبالتالي لم يكن من الغريب أن يترأس غراهام أولى الشعائر الدينية التي أُقيمت داخل البيت الأبيض. وفي كلمته أثناء هذه الشعائر الدينية، أشار غراهام إلى

التصريح الذي ذكره نيكسون في خطاب تسلمه الرئاسة بخصوص «كارثة الروح» التي واجهت أمريكا، حيث صرح غراهام بالقول «لا أعتقد أنني قرأت من قبل فقرة بهذا القدر من الدقة والتحديد للتعبير عن المشكلات التي تواجه جيلنا داخل أمريكا وفي أرجاء العالم». واستطرد قائلا إن «العلاقة القوية مع الله هي وحدها» القادرة على حل هذه المشكلات[74].

اشترك الرجلان أيضا في آراء متشابهة فيما يتعلق بحالة الأمة. كان غراهام صريحا حول معتقداته بأن حكومة النشطاء كانت تعمل على إضعاف الدولة، وأن «هناك خطأ ما عندما تقضي المحكمة العليا بحكم تلو الآخر يحمي حقوق الأفراد ولكنه يفتح في الوقت نفسه الباب للنشاط الإجرامي»[75]. كما عارض بشدة قرار المحكمة العليا بحظر أداء الصلوات التي تتبناها الدولة داخل المدارس الحكومية، وأكد بشكل متكرر على ضرورة إخضاع السلطة للوصايا البروتستانتية قائلا: «يُعلمنا الإنجيل أن رجل الشرطة هو عميل وخادم لله، وأن السلطة المخولة له لم تمنحها إياه المدينة والولاية فقط، ولكن قد منحها الله العلي القدير إياه»[76]. وبالنسبة إلى غراهام، كما لنيكسون، فإن كلا من السلطة الدينية والسياسية على قدر كبير من الأهمية في الحفاظ على رؤية محافظة للنظام الاجتماعي.

تلخصت سياسة نيكسون الدينية في أثناء ظهوره في أحد اللقاءات الدينية الشعبية في شهر مايو من العام 1970. فبعد مرور شهر على إعلانه قصف كمبوديا، سافر نيكسون إلى مدينة نوكسفيل بولاية تينيسي للمشاركة في إحدى حملات بيلي غراهام. وفي أثناء اللقاء، خاطب جمهورا يتكون من سبعين ألفا حيث وجه حديثه تحديدا إلى طلبة جامعة تينيسي من الحضور. شكل اختيار المكان أهمية كبيرة، حيث وضع الرئيس وسط جمهور من المؤيدين داخل أحد المباني الجامعية في أوج حرب فيتنام. وكانت لذلك فائدة محددة عند إذاعة الخطاب عبر شاشات التلفزيون بعد الحدث ببضعة أسابيع. في دفاعه عن فترة رئاسته، ناشد نيكسون الموضوعات الرئيسية المتعلقة بالله والوطن، حيث ربط - وإن بشكل غير مباشر - سياساته بالمعتقدات البروتستانتية لمضيفه. وذكر نيكسون في خطابه أن أمريكا قادرة على إيجاد حلول لمشاكلها فقط عن طريق التحول إلى «تلك المصادر الروحانية الكبرى التي جعلت من أمريكا الدولة العظمى التي هي عليها الآن» [77]. وقد كانت

الخطوط ما بين الدين والسياسة أكثر ضبابية بسبب حضور المرشح الجمهوري في مجلس الشيوخ وليم بروك، الذي كان يعارض العضو الديموقراطي الحالي ألبرت غور. وطبقا لما أشار إليه أحد المعلقين «لم يجد المراقبون في هذه الشعائر الدينية سوى حشد سياسي للحزب الجمهوري»[78].

سلط حدث مدينة نوكسفيل الضوء على ثلاثة جوانب رئيسية لسياسة نيكسون الثقافية. تمحور الجانب الأول في استخدامه للدين للترويج لرؤية معينة للنظام الاجتماعي. وعن طريق الانجذاب نحو تفسير محافظ دينيا للتقليد المسيحي، سعى نيكسون نحو إعادة تعريف المفاهيم الشعبية للأصالة الثقافية ووصم الأعراف والأفكار الليبرالية على أنها مخالفة للتقاليد الأمريكية. في هذا السياق، وُصِف كل من الدين والسياسة المحافظة على أنهما وطنيان أصيلان من الناحية الثقافية، بينما صُوِرت التفسيرات الليبرالية على أنها منحرفة عن المسار الصحيح. وعلى نهج غولدووتر من قبله، استخدم نيكسون هذه الموضوعات لوصف الحزب الديموقراطي بأنه غير متوافق مع الاتجاه الأمريكي السائد. كما قال غولدووتر في العام 1964، الديموقراطيون هم حزب «مناهض للمؤسسة العسكرية، يطالبون بزيادة الضرائب، هم جماعات ضغط لنشر الرفاه، ودُمى يحركها السود وجماعات الأقليات الأخرى ذات المصالح الخاصة»[79]. من جانب آخر، الجمهوريون هم الأمريكيون الحقيقيون الذين دعموا المؤسسة العسكرية، والديانة المسيحية، وركائز السلطة التقليدية الأخرى. كان لهذا النوع من السياسة الثقافية الشرسة، التي ميزت حملات نيكسون الانتخابية للترشح للرئاسة، جذور في الحركة المحافظة التي شهدتها حقبة الخمسينيات من القرن الماضي، كما أسهمت في استقطاب الحياة العامة الأمريكية على نحو كبير.

ارتبط الجانب الرئيسي الثاني لسياسة نيكسون الثقافية بمحتوى خطابه، حيث اتجهت رؤية نيكسون للمجتمع إلى عكس الرؤية الخاصة بغراهام، ولكن الرئيس كان أكثر وعيا بخصوص اللجوء المباشر إلى الدين في خطاباته. على الرغم من تحدث نيكسون بصفة متكررة عن المصادر الروحانية للأمة، لم يكن واضحا على الإطلاق ما إذا كان يشير بذلك إلى تقليد معين (الديانة المسيحية، على سبيل المثال) أو الدين المدني الأكثر مسكونية كما كان لدى أيزنهاور

وكنيدي. وتوضح هذه الضبابية المتعمدة أن نيكسون لم يكن بحاجة إلى التحدث بوضوح عن بعض الأشياء التي كان لها مدلول ضمني. ومن خلال الظهور في أحد اللقاءات الدينية الشعبية مع أشهر قس بروتستانتي في أمريكا، كان من الواضح للحضور الاتجاه الذي كان يؤيده نيكسون. فضلا على ذلك، كان التحالف بين نيكسون وغراهام مستوحى من ارتباط قديم ما بين الدين المحافظ والمناهضة اليمينية للشيوعية التي عملت على تحديد جزء كبير من سيرة نيكسون المهنية. وعلى الرغم من قدرة المرء على التمييز بين العناصر الأكثر تعصبا لليمين المتطرف ورؤية نيكسون - غراهام للنظام الأخلاقي، كانت هناك بعض أوجه الشبه الجوهرية التي عملت على إرشاد كلتا الجماعتين.

ثالثا وأخيرا، هناك جانب رئيسي لسياسة نيكسون الثقافية وهو ميله نحو خلط الدين والأمة والدولة. ووفقا لما ذكره ريتشارد بيرارد وروبرت ليندر فإن الصفات التي نسبها نيكسون للروح الأمريكية كانت «هي تحديدا تلك الصفات الخاصة بالربوبية المسيحية - المتمثلة في القدرة على إبراء الآلام، والرحمة بالضعفاء، والعفو عن الآثمين، ومنح الحرية لجميع الناس لكي يتمكنوا من اختيار قدرهم النهائي»[80]. وبالتالي، فإن ممارسة السلطة دفاعا عن الأمة كانت، بتعريفها، جالبة للنفع ومتناغمة مع مطالب الحرية البشرية. ولا يرى هذا الأساس الديني للقومية الأمريكية الذي ظهر من هذا الخطاب مسؤولية أمريكا وقدرها فحسب، بل إنه يعطيها رخصة كبيرة أيضا. وهنا تمنح أيديولوجية الاستثنائية الأمريكية تبريرا أخلاقيا لسلطة تنفيذية جازمة، سواء في الداخل أو في الخارج. إن حقيقة صمود أمريكا في الماضي للوصول إلى قيم مثل حرية الفرد والتسامح الديني يدل على أنها سوف تستمر في صمودها في المستقبل. وقد عكس الخطاب البليغ المتعلق بالحرب الباردة ذلك الصراع في مواجهة الفاشية في الأربعينيات من القرن الماضي، على الرغم من بدء السياسة الخارجية الأمريكية في دعم نظم الحكم الاستبدادية والعمل على هدم حق تقرير المصير للشعوب داخل المجتمعات حديثة التحرر من الاستعمار، كما أرشدت أيضا السياسة الداخلية بمنظور لاأخلاقي على نحو متزايد، يغلُب فيه مبدأ الغاية تبرر الوسيلة.

شكلت هذه الموضوعات المتنوعة خاصية رئيسية لحملة إعادة انتخاب نيكسون للرئاسة في العام 1972، وعُرفت الحملة بالعديد من الألاعيب القذرة التي نظمها البيت الأبيض - بما فيها فضيحة ووترغيت - لكنها اتصفت أيضا باستخدام مكثف للسياسة الثقافية. على سبيل المثال، لعبت حملة نيكسون الانتخابية على المشاعر الوطنية ومناهضة الشيوعية عن طريق تصوير ماكغفرن بأنه ضعيف في الدفاع، وبالتالي، غير وطني. من جانب آخر، صور نيكسون بأنه قوي بالقدر الكافي لحماية الأمة من أعدائها - من خلال ربط موضوعات الأمن والوطنية والقدرة العسكرية الأمريكية - في الوقت الذي جرى فيه التقليل من فداحة ورطة فيتنام. وطبقا لما ذكره أحد إعلانات الدعاية الانتخابية، «لا يؤمن الرئيس نيكسون بالألاعيب التي يمكن أن تُمارس مع أمننا القومي، فهو يؤمن بأمريكا قوية تستطيع التفاوض لمصلحة شعبها من موضع قوة»[81].

واتصفت الحملة الانتخابية لعام 1972 أيضا بخطاب بلاغي أخلاقي عمل على التحريض ضد الدين النبوئي الخاص بجورج ماكغفرن مقابل تأكيد نيكسون وتأييده للوضع الراهن. واستحضر موضوع حملة ماكغفرن الانتخابية - بعنوان «عودي إلى الديار يا أمريكا» - عددا من الموضوعات التي تتعلق بالتوبة والرجوع إلى الحق، مصرحة بشكل ضمني بأن الأمة «قد وقعت في الخطيئة وأنها في أشد الحاجة إلى الخلاص»[82]. جسدت حملته التي كانت نيابة عن الفقراء والمحرومين من الحقوق شيئا يشابه الحملة الدينية القوية حيث كانت، طبقا لما ورد عن ماكغفرن، «تحالفا ما بين الضمير والأخلاق» ضد حرب فيتنام، وتفشي الفقر وسط الموارد المتعددة، وما أطلق عليه ماكغفرن «أكثر إدارة فاسدة وغير أخلاقية في التاريخ»[83]. من جانب آخر، لم يكترث نيكسون بالدفاع عن إدارته، بل بادر إلى الدفاع عن النظام الأمريكي. وبالمثل، كما حدث في العام 1968، اعتمدت الحملة الانتخابية على السياسة الثقافية التي اتهمت الديموقراطيين بتفضيل مصالح الأقليات على مصالح الأغلبية وكونهم حزب «المخدرات والصفح والإجهاض»[84]. باختصار، سعت حملة نيكسون الانتخابية نحو تنفيذ إستراتيجية الاستقطاب الإيجابي التي حاولت شق الشعب الأمريكي ما بين «أغلبية يمينية (و) أقلية يسارية»[85]. وباللعب بورقة الآراء المتعصبة للأغلبية من ذوي البشرة البيضاء، حول نيكسون الاهتمام العام بعيدا عن

الرأي المعارض وأعاد توجيهها نحو المنشــقين، وبذلك فقد لقي نيكسون قبولا ممن فضلوا رســالة التوكيد الكهنوتي على رســالة الإدانة النبوئية والدعوة إلى التوبة التي تبناها ماكغفرن.

عكس أيضا التوجه الشــعبوي لحملة نيكســون الانتخابية المساعي المستمرة للحزب الجمهوري في بناء أغلبية محافظة حول القضايا الثقافية. ســعى نيكسون نحو الاســتفادة من الشــعور الحقيقي بالكارثة داخل الدولــة عن طريق تصوير العلــل التي كان يعانيها المجتمــع بأنها ثقافية في توجهها، وليســت اقتصادية أو سياســية. وبهذا الشــكل، تمكن واضعو الإســتراتيجية من الجمهوريين من تحويل قضيــة الطبقة الاجتماعية ضد الحزب الديموقراطي عن طريق تصوير العقبة أمام الاختلافات الطبقية بأنها ليســت بســبب مســتويات الدخل ولكن بسبب القيم الثقافية. وهكذا، صور نيكســون المعارضــة الديموقراطية بأنها حزب يتمتع بالثراء الليــبرالي ولا يواكــب الاتجاه الأمريكي الســائد. من هذا المنطلــق، صُورت برامج المجتمــع الكبير بأنها لا تقدم مســاعدة للفقراء، ولكنها عــلى العكس تعمل ضد مصالح الأمريكيين البســطاء عن طريق الضغط لتحقيق تغييرات غير مرغوب فيها على قطاعات الســكان التقليدية. وأصبحت القضايــا الاجتماعية مثل نقل أطفال المدارس بالحافلات بناء على حكم المحكمة، والإجهاض، والتمويل لمصلحة مدارس الأبرشيات موضوعات مهمة بالنسبة إلى الحملات الانتخابية، لأنها تحدث انقساما في جمهــور الناخبين التقليدي - الكاثوليكيــين، والطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء، وســكان الجنوب - بعيدا عن الحزب الديموقراطي. وطبقا لما أشــار إليه أحد مســاعدي نيكســون، «بظهور جورج ماكغفرن، تحــلى الديموقراطيون بكل مظاهــر الراحة المرتبطة بالثراء الليبرالي، وهذا بدوره يؤدي إلى تغيير مفاهيم ذوي الدخل المنخفض عن كلا الحزبين» [86].

فترة فورد - كارتر

شكلت الأحداث التي أحاطت بفضيحة ووترغيت واستقالة الرئيس نيكسون لحظــة فارقة في الحياة العامة الأمريكية. وكان لحرب فيتنام كذلك الأثر نفســه. أدت مأســاوية هذه الأحداث - مقرونة بســخرية ونفاق مسؤولي الحكومة في

أمريـكا - إلى تقليص ثقة المصوتين في النظـام الأمريكي. كما أوقفت أيضا عملية إعادة تغيير المسـار الانتخابي التي بدأها نيكسـون. ألقى الإرث الذي تركه هذا العصر بظلاله الواسـعة على فترات رئاسـة كل من جيرالد فـورد وجيمي كارتر. عُيِّن فورد في منصب نائب الرئيس عقب تقديم سـبيرو أغنيو اسـتقالته وسـط مزاعم بمخالفات مالية، وأصبح رئيسـا للولايات المتحدة عقب استقالة نيكسون في أغسـطس من العـام 1974. وكان أكثر الأعمال المهمة التـي قام بها فورد في منصب الرئاسة هو العفو عمن سبقه في المنصب، وبذلك فقد تجنب الاضطراب المحتم والمصاحب لإجراءات القضايا الجنائية ضد رئيس سابق. وسواء كلف ذلك الإجـراء فورد بإعادة انتخابه من عدمه هو أمر قابل للمناقشـة، ولكن كان من الواضح أن الحزب الجمهوري مر بحالة مزرية في السـنوات التي أعقبت فضيحة ووترغيت مباشرة.

جـاء انتخاب جيمي كارتـر في العام 1976 بمنزلة رد فعل على الإرث الذي تركه نيكسـون. كان ذلك واضحا في النقاش السائد عن الأخلاق والفضيلة التي ينبغي أن تتحلى بها الحكومة، والتي ميـزت الحملة الانتخابية لعام 1976، وفي أهمية الدين في النقاش الوطني. كانت السمات الدينية للحملة الانتخابية نتيجة جزئية للافتراض أن الفضيلة تتدفق من العقيدة الدينية ونتيجة جزئية أخرى لمركزية الدين في حياة جيمي كارتر. إن ما جعل ترشـح كارتر للرئاسة أمرا فريدا هو وضعه كمعمداني من الجنـوب يحظى بتجربـة دينية قوية، وهو الأمر غير المألوف في السياسـة القومية في أثناء حقبة السـبعينيات من القرن الماضي. كان كارتـر أيضا محافظا من الناحية الدينية - وبروتسـتانتيا ضليعا كما وصف نفسـه - على الرغم من كونه ليبراليا من الناحية السياسـية. كان أيضا منشغلا بقضايا العرق والفقر والشؤون الدولية، وهي أمور لا ينشـغل بها عـادة المعمدانيون من الجنوب. وفي الوقـت الذي أثارت فيه معتقداته الدينية المحافظة والصريحة العديد من التساؤلات بخصوص انجذابه نحو مجتمـع علماني، كان هذا هو ما منحه قبولا عـلى نحو فريد. لقد كانت معتقدات كارتر الدينية تحديدا - مقرونة بالتزامه نحو أجندة سياسية تقدمية - هي ما سمح له برأب صدع الانقسامات الشديدة داخل المجتمع الأمريكي وإقامة تحالف متنوع إقليميا ودينيا.

وناشــد فورد أيضا الدين في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية، ولكنه كان أكثر حذرا بشــأن معتقداته الشــخصية مقارنة بما أظهره كارتر. وســعت حملة فورد الانتخابية نحو تقليص أفضلية كارتر باعتباره شــخصا «يستغل القضية (الدينية) بهدف تحقيق مكاســب سياسية»، بينما كان فورد - على النقيض - «رجلا عُرف بإيمانــه الهادئ القــوي»[87]. كما نجحت حملة فــورد الانتخابية في التواصل مع المســيحيين المحافظــين. كان فورد متأثــرا بالمبشر البروتســتانتي بيلي زيولي من ولاية ميشــيغان في ســنواته الأولى وكان يشــارك ضمن جماعــة الصلوات التي كانت تُعقد أســبوعيا بصفته عضوا في الكونغــرس. وهكذا، ناقش فورد «التزامه بالعقيدة المسيحية وعلاقته بالمسيح عيسى» عندما التقى بالزعماء البروتستانت، والرابطة الوطنية للمذيعين المسيحيين، والجماعات الدينية المحافظة الأخرى[88]. واســتهدف تأكيد حملة فورد الانتخابية على المســيحية البروتســتانتية إضعاف مناشدة كارتر لهذا الجزء من قطاعات السكان. على الرغم من ذلك، لم يتبع فورد نوع السياســة الثقافية نفسها المسببة للشقاق التي اتبعها من سبقه في المنصب. وطبقا لما أشــار إليه أوجين جوزيف ديون، «افتقر فورد تماما إلى ولع نيكســون بالقضية الاجتماعية»[89].

نُســب الفضل الكبير في فوز كارتــر في الانتخابات الرئاســية في العام 1976 إلى فضيحــة «ووترغيت»، وعكس فوزه رغبة شــديدة في اختيار ســياسي يحظى بثقــة المصوتين. ولعل الأكثر أهمية من ذلك هو قدرة كارتر على إعادة المصوتين الجنوبيــين مرة أخرى إلى جماعة الديموقراطيين. وقد أبلى كارتر بلاء حســنا فيما يتعلق بالبروتســتانت مــن ذوي البشرة البيضــاء، وعمال الاتحــاد، والجنوبيين المحافظين حيث انجذبت هذه الجماعات نحو خطابه الديني البليغ واستعداده للتحــدث بصراحة عن عقيدته المحافظة. كما ســاعد على إعادة تنظيم التحالف التقليــدي للديموقراطيــين. وعلى الرغم مــن ذلك، كان الدعم الشــعبي لكارتر قصــير الأجل، وكذلك أيضــا «النهضة الليبراليــة» التــي نتجــت عــن فضيــحة «ووترغيت» [90]. كان للكارثة الاقتصادية التي وقعت في أواخر الســبعينيات من القــرن الماضي، والتضخــم ذي الخانتين، وكوارث السياســة الخارجية مثل الغزو الســوفييتي لأفغانســتان وأزمة الرهائن الأمريكيين لدى إيــران عظيم الأثر على

شـعبية كارتر. كما اتخذت ثقافة واشـنطن موقفا عدوانيا تجاه محاولات كارتر لإدخـال مبادئ أخلاقية جديدة على السياسـة ذات النمـط القديم. ولم يتوافق الأسـلوب التقليدي الـذي اتبعه الكونغرس لإجـراء أعماله مع المبـادئ والمُثل الأخلاقيـة للرئيـس الجديد. فضلا على ذلـك، أدت الانقسـامات الحادة داخل الحزب الديموقراطي إلى إضعاف رئاسة كارتر.

مثلت الطبيعة الحرجة لديانة كارتر مشـكلة أيضا، فعلى نهج الكثيرين الآخرين قـام بتفسـير العلل الاجتماعية التـي كانت تعاني منها أمريكا عـلى أنها دلالة على وجود كارثة معنوية وروحانية أكثر عمقا. ومع ذلك، وعلى عكس نيكسـون، كانت اسـتجابة كارتر نبوئية بشكل كبير، وليسـت كهنوتية، في طبيعتها. تشكك كارتر في المادية والجشـع المرتبطين بالثقافة الاسـتهلاكية في أمريكا، إلى جانب العجرفة التي صاحبـت مكانتها كقوة عظمى. على سـبيل المثال في أثناء مراسـم إفطار الصلوات الوطني في العام 1977، شـدد الرئيس على الحاجـة إلى قدر أكبر من التواضع فيما يتعلق بشـؤون العالم ودعا كل من في الدولة إلى العيش على نهج المُثل التي وضعها الآباء المؤسسون. وفي مناسبة مشابهة في العام 1979، استشهد كارتر بالتراث الديني لأمريكا لتبرير سياسـات الرفاه الاجتماعية التي وضعها. وقال كارتر مخاطبا الجمع من الزعماء السياسـيين والدينيين: «علينا تجنب التشويه أو التبرير بسبب ما يكمن في قلوبنـا من ميول مادية، وما لدينا من عقيـدة دينية ومعتقدات خاصة. وعندما تصطدم أي ديانة بمن وصفهم المسـيح بـ «الأقل شأنا»، فليس من الممكن أن يكون لهذه الديانة أساس متين عند الله[91]».

حظـي معظم ما كان يقوم به كارتر من أفعال بإعجاب بسـيط من جمهور الناخبين، فقد مثل تقاعسـه عن استخدام القوة العسـكرية لحل أزمة الرهائن بإيـران، رغم حكمته، أحـد العوائق. اتفق ذلك مع اعتقاده المسـيحي بضرورة تقييـد القوة المفرطة واسـتخدامها فقط كملاذ أخير، لكـن لم ينل هذا التصرف القبول الشعبي المطلوب بشكل هائل. وعلى نحو مماثل، فإن رفضه دعم الحلول التشريعيـة أو الدسـتورية لبعض القضايـا المهمة مثل إقامـة الصلوات داخل المـدارس أو الإجهاض أو حصول المدارس الدينية على مسـاعدات من الدولة قد أصاب البروتسـتانتيين الذين قد أعطوه أصواتهـم بخيبة أمل. كما نتج أيضا عن

ارتفاع أسعار النفط والسياسات التضخمية التي تسببت فيها الإدارات السابقة خلق أزمة اقتصادية طاحنة، ولم يحظ رد الفعل الذي اتخذه كارتر بالشعبية المطلوبة أيضا. وفي أثناء إحدى اللحظات الفارقة لإدارته، ألقى كارتر خطابا عن سياسة الطاقة بعنوان «خطاب القلق» كما كان يُعرف آنذاك. وفي هذا الخطاب الذي ألقاه في العام 1979، سلط كارتر الضوء على العديد من الموضوعات المهمة التي شهدتها فترة رئاسته حيث ناقش بشدة الحاجة إلى إصلاح عادات الاستهلاك الحالية، مستهلا هذه التصريحات بتفسير روحاني للمشكلات التي كانت تواجهها أمريكا. إن ما كان يراه كارتر هو أمة تعاني أزمة، وكان هذا واضحا في «الشك المتزايد بخصوص معنى الحياة التي نعيشها وفي فقدان وحدة الغرض الخاص بأمتنا»[92]. وفضلا على ذلك، فقد ذكر أن مصدر هذه الأزمة هو الميل نحو «عبادة الانغماس في الذات والاستهلاك»، وهو توجه ليس في إمكانه «تلبية ما نتوق إليه من الحصول على المعنى»[93].

تمثلت الخاصية المحددة لخطاب القلق الذي ألقاه كارتر في الخيار الذي طرحه على الشعب الأمريكي. ارتبط المسار الأول بالوضع الراهن الذي جسد في رأيه «فكرة خاطئة للحرية، والحق في الاستحواذ على بعض الميزات لأنفسنا على حساب الآخرين»، وتمثلت النتيجة النهائية لذلك في «نزاع دائم ما بين المصالح الضيقة التي عادة ما تنتهي بالفوضى والجمود». وعُرِّف المسار الآخر بـ «الغرض المشترك» وعودة إلى قيم الحرية الأمريكية، والاستقلال، والوحدة. وكان التحدي الأولي الذي حدده كارتر للشعب الأمريكي بشأن قضية استقلال الطاقة، وسواء كانت الدولة على استعداد لمواجهة الحقيقة بخصوص اعتمادها على النفط الوارد من منطقة الشرق الأوسط. ومن أجل تحقيق ذلك، فقد دعا إلى تنفيذ إنتاج وتطوير جديد لمصادر بديلة للطاقة، ولكن كان التأكيد في المقام الأول على المحافظة والسيطرة على الاستخدام. وباختصار، إن ما أراد كارتر أن يوضحه هو حاجة الشعب الأمريكي إلى تغيير نمط الحياة المسرف.

مثلت حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1980 خيارا قاسيا على الشعب الأمريكي. فعلى الرغم من صياغة كارتر لرؤية دينية لأمريكا، كانت رؤيته متأصلة في التقليد النبوئي الذي انتهجه ماكغفرن وحركة الحقوق المدنية من قبل.

وفي أثنـاء الحملة الانتخابية، دعا كارتر أمريكا إلى العودة للمثالية التي اتصف بها من أسسـوها، مؤكدا المسـاواة والعدالة الاجتماعية ومسـؤولية المجتمع. وعكست هذه الرؤية الموضوعات الرئيسية للدين المدني الأمريكي، ولكن نتيجة لتوجهها النبوئي، فقد نظرت إلى القيم المتعلقة بالتقليد اليهودي المسيحي على أنهـا مؤشر للحكم على أفعال الأمة، وليسـت إقرارا بالوضع الراهن. وقد طرح خصـم كارتر الجمهوري، رونالد ريغان، خيارا بديلا حيث دافع باسـتماتة عن المنظومـة الأمريكية من جميع جوانبها. وعلى نهج حملة نيكسـون الانتخابية للعام 1972، امتدح ريغان الجودة المتأصلة في أسـلوب الحياة الأمريكي، واصفا نفسه بالمدافع الحقيقي عنها. وعلاوة على ذلك، اعتمد دعمه لسياسة رأسمالية مطلقة ورؤيته لأمريكا مُعرفة بموارد غير محدودة على اعتقاد بأن الطموح غير المقيد يخدم مصالح الجميع. فضلا على ذلك، تحلت هذه الموضوعات الرئيسية بخطاب بليغ عن الحرية والله والوطن. إن القومية الدينية التي وضحها ريغان في حديثه كانت كهنوتية على نحو واضح في توجهها وسـجلت رحيلا نهائيا عن دعوة كارتر إلى التوبة والتخلي.

الخلاصة

عكسـت السياسـة الثقافية لحقبتي السـتينيات والسـبعينيات من القرن المـاضي التفسـيرات المتنوعة لكل من الدين والمجتمع التي أرشـدت السياسـة الأمريكية لفترات طويلة. ارتبطت التفسـيرات الليبراليـة (أو العصرية) للتقليد المسـيحي بالسياسة التقدمية لليسار الأمريكي، بينما ارتبط التفسير الأكثر حَرْفية أو البروتسـتانتي بسياسـة اليمين. وبالتالي، عكس الأساس الليبرالي لعصر كنيدي - جونسـون الديـن العـصري للجماعات الدينية الرئيسـية، بينـما كان التقليد البروتسـتانتي الاجتماعي واضحا في حركـة الحقوق المدنية التي تزعمتها كنائس الأمريكيين من أصول إفريقية. ومن ثَم، منح الدين الليبرالي إقرارا كهنوتيا بالقوة الأمريكية حول العالم ودعوة نبوئية إلى إجراء إصلاح اجتماعي. وكان هذا العنصر النبـوئي للتقليد المسـيحي واضحا على نحو مماثل في سياسـة جـورج ماكغفرن وجيمي كارتر حيث كان كل منهما متأثرا بشـدة بالتعاليم الدينية والاشـتباه في

السلطة الدنيوية المتأصلة في التقليد المسيحي. وبالتالي، ضربت سياسة كل من ماكغفرن وكارتر مثلا على توجه الدين المدني إلى استخدام المبدأ المسيحي للحكم على أفعال الحكومة، وليس إقرارها. ومن جانب آخر، استحضر الرئيس نيكسون والجناح المحافظ داخل الحزب الجمهوري روح الدين بهدف الوصول إلى غايات أكثر كهنوتية على نحو واضح، حيث استُحضر الدين الأكثر محافظة لتوفير مصداقية شاملة للمنظومة الأمريكية، حتى إن كان يمنح تحديا نبوئيا لسياسات الرفاه الاجتماعي الخاصة ببرنامج الاتفاق الجديد ومجموعة برامج المجتمع الكبير. وهكذا، عكس ذلك التوجه المراد به خلط الدين بالسلطة السياسية كلا من الإرث البروتستانتي للدولة ومناهضة الشيوعية التي تبنتها الآليات المسيحية في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

وهكذا، مثلت السياسة الدينية التي اتبعها نيكسون انفصالا حادا عن السياسات الخاصة بمن سبقه في الحكم. وعلى الرغم من قيام جميع الرؤساء الأمريكيين فعليا باستحضار الدين بطريقة أو بأخرى، فقد كان الفهم التقليدي للدين المدني الذي عرف السياسة الأمريكية في منتصف القرن العشرين مسكونيا وشموليا ومتسقا مع الأفكار والأعراف العلمانية. وعلى الرغم من ذلك، كانت السياسة الدينية المحدودة لعصر نيكسون مختلفة، حيث سعت عن عمد إلى استقطاب القومية الدينية المحدودة التي تجنبها بشكل كبير كل من سبق نيكسون في الحكم - والتي عملت على قلب الإجماع الليبرالي. وبذلك، أسهم نيكسون في وضع حد للنظام العلماني المنتشر بعد الحرب، وشرع في عملية إعادة تغيير مسار جوهرية للسياسة الأمريكية. وكانت المحفزات لهذه الإستراتيجية على قدر كبير من الأهمية حيث كان الهدف من الحصول على تفسير رجعي للدين والسعي المتعمد نحو استقطاب زعماء الدين المحافظين جزءا من إستراتيجية أوسع نطاقا لإعادة تعريف خطوط الصدع في السياسة الأمريكية. وعن طريق حشد أغلبية المجتمع على طول خطوط ثقافية لا طبقية، هدف مسؤولو الحزب الجمهوري إلى تقليص الاعتبارات الاقتصادية كأساس للتصويت، ومنح الحزب الجمهوري قاعدة شعبية لمصلحة سياساته المحافظة. وعلى الرغم من أن شعبوية نيكسون اليمينية لن تؤتي بثمارها على مدار عقدين آخرين من الزمان، فقد

قضي الأمر. وعن طريق اســتخدام منصب رئيس الجمهورية ومؤسســات أخرى بالدولة الحديثة بهدف الترويج لفهم رجعي للتقليد المســيحي، تدخل نيكسون بشكل فعال في أوجه الجدل الدينية لأمريكا، وبذلك فقد أضفى شرعية على كل من المسيحية المحافظة والقومية المحدودة لليمين المتطرف، وهو الأمر الذي مهد الطريق لرئاسة رونالد ريغان وجورج دبليو بوش.

7

القومية الدينية في عصر ريغان - بوش

«تجسد رئاسة أوباما عودة إلى الدين المدني الذي كان أكثر شيوعا منتصف القرن العشرين، رئاسة تمنح أولوية أكبر للعدالة الاجتماعية والاهتمام بالفقراء مقابل القضايا الثقافية المسببة للشقاق»

المؤلف

آتت مساعي الحزب الجمهوري لبناء أغلبية محافظة من خلال الاستجداء بالعرق والدين والثقافة ثمارها في أثناء فترتي رئاسة ريغان وبوش. وأصبحت الإستراتيجية التي دفعت نيكسون نحو البيت الأبيض في العامين 1968 و1972 جزءا رئيسيا من سياسة الحزب الجمهوري خلال العقود التالية. عرف تأكيد الحزب على السياسة الثقافية ثورة ريغان خلال ثمانينيات القرن الماضي، وسيطرة الحزب الجمهوري على الكونغرس العام 1994، وحملات الانتخابات الرئاسية التي قام بها جورج دبليو بوش العامين 2000 و2004. كما أثر بشكل رئيسي في سعي جون ماكين للوصول إلى الرئاسة العام 2008، تحديدا عند اختياره سارة بالين لمنصب نائب الرئيس. اعتمدت الإستراتيجية الانتخابية للحزب في كل من هذه الأمثلة على

خليط من الوطنية والمسـيحية البروتسـتانتية والقضايا الاجتماعية المسببة للشقاق بهدف مناشـدة مشـاعر الأغلبية المسـيحية من ذوي البشرة البيضاء. وعن طريق الاسـتقطاب المتعمد لجمهور الناخبين الأمريكيين على طول خطوط ثقافية، سـعى الحـزب الجمهوري نحو تقليص أهمية القضايا الاقتصادية وإقحام الطبقة الكادحة مـن ذوي البشرة البيضـاء في تحالف اهتم في حقيقته بمصالـح النخب الاقتصادية بالدولة. كان هذا النوع من الشـعبوية اليمينية هو ما أرشد حروب الثقافة في أثناء التسعينيات من القرن الماضي.

كانت هناك خاصية محورية لإستراتيجية الحزب الجمهوري – وحروب الثقافة المتزامنة – وهي وصم الأفكار والأعراف الليبرالية بأنها مضللة ولا أخلاقية، حيث وصِفـت المفاهيم الليبرالية للديـن والمجتمع بأنها زائفة مـن الناحية الثقافية، وكذلك أيضا الخصائص الرئيسية للمجتمع المنفتح مثل الرأي المعارض والتسامح مـع التنوع. واعتمدت أيضا إسـتراتيجية الاسـتقطاب الإيجابي على التشـويش عـلى قضايا مثل الفقر، وفقدان الصناعة الأمريكية، وتكلفة السياسـة الخارجية الباهظة. وفي سـياق الحملات الانتخابية شديدة التنافس، خضعت هذه القضايا إلى تسـاؤلات عن الإجهاض، والوطنية، والسـيرة الذاتية، وقضايا الخلاف المسببة للشـقاق. وكانت المفارقة أن عصر ريغان قد شهد زوال قاعدة التصنيع في شرق ووسـط الولايات المتحدة، التي أخذت معها مستويات معيشة الطبقة المتوسطة لمعظم الشـعب الأمريكي. وكان من الضروري أن يطـرح التحول الذي طرأ على الاقتصاد الأمريكي وظهور أمريكا كدولة مدينة موضوعات رئيسية للنقاش، ولكن ما أثار الدهشـة كون هذه الموضوعات مهمشة، وبدلا من ذلك اجتهد القائمون على الحزب الجمهوري لاسـتقطاب حالة الاسـتياء المصاحبة للارتباك الاجتماعي والاقتصـادي وإعادة تعريـف العلل التي عانى منها المجتمـع الأمريكي على أنها أزمة روح، وليسـت أزمة الرأسـمالية. وتحقيقا لهذه الغاية، ساعدتهم الكنائس المحافظة وبعـض الجماعات مثل منظمة الأغلبيـة الأخلاقية ومنظمة التحالف المسيحي بشكل كبير.

منح النجاح المبدئي لهذه الإسـتراتيجية – الذي سُـهل بشـكل كبير بواسطة بعض الفاعلين السياسـيين أمثال روجر أيلز ولي أتووتـر وكارل روف – أملا للحزب

الجمهـوري في تحقيـق أغلبية دائمـة، وكان هذا الهدف في المتناول بشـكل واضح عقـب الانتخـاب المثير للجدل لجورج دبليو بوش للرئاسـة العام 2000، وهو الأمر الذي ضمن سـيطرة الحزب على البيت الأبيض، بالإضافة إلى كلا المجلسـين النيابيين بالكونغـرس. وعلى الرغم من ذلك، كان ذلك هو النجاح الاسـتثنائي الذي نتج عنه أيضـا زوال الثورة المحافظة، حيث أمدت السياسـة المسـببة للشـقاق التي اتبعها الحزب الجمهوري الحياة العامة الأمريكية بدرجة عالية من الطائفية وسـاهمت في تقليص قدرة الحكومة على العمل بفاعلية. وإضافة إلى ذلك، جرى إرشـاد القومية الدينية التي شهدها عصر ريغان - بوش بواسطة حماسة متسرعة ساهمت في خلق وطنيـة متصلبة وأدت إلى تجـاوزات خطيرة. وكانت النتيجة سياسـات إدارة بوش الفاشـلة في العراق وأفغانستان، وإتلاف العلاقات مع حلفاء أمريكا منذ زمن بعيد، وانسلاخ أسماء مهمة من الأنصار المحليين الرئيسيين. إن استعداد القيادة السياسية لاحتضـان رؤيتهـم الخاصة لما هو صواب قد وضع غشـاوة عـلى أعينهم فلم يروا حماقـة ما يقومون به من أفعال. تمثلت النتيجة في انهيار الائتلاف الحاكم وانبعاث الرؤية الليبرالية للدين المدني في صورة باراك أوباما.

ثورة ريغان

أُرشـدت الانتخابات الرئاسية العام 1980 من خلال رؤيتين متضاربتين للأمة. وقـدم إحداهـما ليس فقـط كارتر، بل من خـلال مفسرين آخريـن للعلمانية الأمريكيـة المعاصرة أيضا. وقضـت المحكمة العليا، ضمن سلسـلة من الأحكام خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، بحظر الصلوات المنظمة داخل المـدارس الحكومية، وشرعـت الإجهاض، وأعادت تفسـير التعديل الأول بهدف ضمان المساواة في المعاملة داخل المجال العام لأولئك ممن لا دين لهم. كما شجع النشـطاء الليبراليون، على نحو مماثل، المساواة في حقوق المرأة والأمريكيين من أصول أفريقية والمثليين، وعملوا على تأييد جوانب متنوعة من الثورة الجنسـية. عكست رؤية النظام الاجتماعي التي أرشدت هذه القضايا - والتي توصف عادة بالإنسـانية العلمانية - فهـما للدين في الحياة العامة كان قـد تطور في العقود الماضية. ومن هذا المنطلق، لم يكن الدين الحكم الأوحد للفضيلة، لكنه كان من

ضمن العديد من القواعد الأخلاقية المتعلقة بالمجتمع والسياسة. وأدت الهيمنة المتعاقبة وإرساء نظام أخلاقي اعترف بالتعددية في منظومة القيم - والتنوع الجوهري لقطاعات السكان - إلى التشكيك في جدوى ثبات مجموعة معينة من القيم أو المعتقدات الدينية. كما تحدت أيضا «احتمالات تجاوز الحدود، والمعايير الاستبدادية للسلوك البشري»[1].

واجهت هذه الرؤية العلمانية للنظام الاجتماعي معارضة بواسطة شبكة محكمة التنظيم بشكل متزايد من المسيحيين المحافظين الذين شعروا بأن العلمانية تشكل تهديدا لحياة الأمة. وكانت القضية وقتئذ تكمن في معتقد بمحاولة إضعاف «القيم التقليدية» لأمريكا بواسطة فاعلية القضاة الليبراليين وانعدام المعايير الأخلاقية للدولة العلمانية. وبالنسبة إلى هؤلاء المسيحيين المحافظين، كانت العلمانية هي الأساس في انجراف الدولة نحو النسبية الأخلاقية، والمصدر وراء هذه المشكلات المعاصرة مثل جنوح الأحداث، والجريمة، وإدمان المخدرات، وأعمال العنف. وفضلا على ذلك، فقد نسبوا زوال القيم التقليدية إلى انحدار الدين، وليس بسبب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدها هذا العصر. وبالتالي، كانت هناك ضرورة لدور بارز يؤديه الدين في الحياة الاجتماعية من أجل إنعاش المكاسب السياسية التي حققتها الدولة. وعلى نهج معتنقي المذاهب الأصولية في دول أخرى، اعتقد النشطاء المسيحيون المحافظون أن الدين هو الأساس الأوحد للنزاهة الأخلاقية، وأن الاتجاه العلماني قد أرسى تحيزا مناهضا للدين داخل المجتمع كان يعمل على «سحق الأفضليات الدينية للأغلبية»[2]. ومن ثَم، اندفع المسيحيون نحو الاجتهاد في العمل لمعارضة الإنسانية العلمانية التي اعتقد كثيرون أنها «قد أعلنت الحرب على المسيحية داخل هذه الدولة»[3].

وعلى الرغم من أن صعود اليمين البروتستانتي في السياسة الأمريكية قد عكس رد فعل عنيفا لعلمانية الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، كان هذا فقط جزءا من الرواية. إن هذه السياسة الدينية «الجديدة» هي في الواقع استكمال للسياسة الثقافية التي شهدها عصر نيكسون. واعتمد ريغان، على نهج نيكسون من قبله، على إستراتيجية الاستقطاب الإيجابي لشق جمهور الناخبين الأمريكي على طول خطوط ثقافية بدلا من خطوط اقتصادية. وكان الهدف من هذه الشعبوية

المحافظة هو إعادة تعريف السلطة الشرعية بحيث تتميز الحركة المحافظة المنبعثة على حساب الفاعلين السياسيين الآخرين. ومن هذا المنطلق، استحضر ريغان الأفكار والرموز المتعلقة بالديانة المسيحية الأصولية والوطنية الأمريكية والمناهضة القوية للشيوعية، وهي في حد ذاتها توليفة تذكرنا بأيام الخمسينيات. وفضلا على ذلك، وعن طريق وصف بعض القضايا مثل نقل أطفال المدارس بالحافلات والتكامل العنصري بأنها «ليبرالية» و«تنتمي إلى النخب»، تمكن واضعو إستراتيجية الحملات التابعة للحزب الجمهوري من تصوير الديموقراطيين باعتبارهم منفصلين عن الاتجاه السائد للمصوتين. كما سمحت لهم بوصف السياسات الخاصة بهم بأنها أكثر حساسية لمصالح الطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء. وهكذا، استخدم الحزب الجمهوري القضايا الاجتماعية المسببة للشقاق لإحداث انقسام في تحالف الاتفاق الجديد والاستيلاء على الرئاسة. وبالتالي، لم تكن حملة ريغان الانتخابية العام 1980 ثورة بقدر ما كانت استردادا.

ومع ذلك، كانت الحركة المحافظة التي ظهرت مطلع الثمانينيات من القرن الماضي منقسمة بين عدد متنوع من الجماعات التي بدت بوجه عام من خلال ثلاث فئات: المحافظون الاقتصاديون، والمحافظون الاجتماعيون، والمحافظون الجدد. ونجد من بين الفئة الأولى التحرريون وفئات رجال الأعمال والاقتصاديون مثل ميلتون فريدمان، الذي أيد القضاء في تدخل الحكومة في الاقتصاد، والحد من دولة الرفاه، ومزيد من الاعتماد على السوق لحل مشكلات المجتمع. ومنح ذلك أساسا لاقتصاد «جانب العرض» الذي وضعه ريغان وعودة إلى مبدأ التحرر من القيود وعدم التدخل. من جانب آخر، شعر المحافظون الاجتماعيون بالقلق الشديد تجاه نوع المجتمع الذي ظهر في أثناء حقبتي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وانتابهم أيضا الحزن بسبب الدور الضعيف الذي يؤديه الدين في الحياة العامة. وبالتالي، فقد دعموا حكومة أكثر فاعلية فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية وعلاقة أكثر قربا بين الحكومة والمسيحية المنظمة. وأخيرا، كان المحافظون الجدد من الديموقراطيين السابقين بشكل كبير، ممن كان لديهم اهتمام بقضايا السياسة الخارجية وقلق مما كانوا ينظرون إليه على أنه التزام ضعيف نحو صراع أمريكا ضد الاتحاد السوفييتي.

تمكنت حملة ريغان الانتخابية من توحيد هذه الأجنحة المتباينة للحركة المحافظة عن طريق ربط القضايا السياسية اليمينية - الدفاع القوي، ومناهضة الشيوعية، والتحرر الاقتصادي - بالدين المحافظ. كما لاقت الرسالة المناهضة للحكومة التي راقت للتحرريين قبولا أيضا لدى المحافظين من الجبهة الثقافية، الذين اعتقدوا أن تدخل الحكومة في التعليم وفي شؤون الأسرة كان يفرض القيم العلمانية داخل قطاعات السكان المتدينين. كما ساهم هجوم ريغان على دولة الرفاه - ووصمه الفقراء - في تهدئة الجماعات المتنوعة عن طريق التعهد بفرض ضرائب أقل وتأكيد اعتماد الأفراد على أنفسهم. وتردد صدى هذه الموضوعات الرئيسية في آذان المسيحيين المحافظين الذين شعروا باهتمام أكبر بتغير الفرد مقارنة بالعدالة الاجتماعية، وذلك بما أنهم نظروا إلى دولة الرفاه على أنها تخلق «مفسدة أخلاقية في الاعتماد على الغير»[4]. وفضلا على ذلك، نُشرت هذه الأفكار في سياق قومية جازمة - وفدائية - أعادت إلى الأذهان توجهات مناهضة الشيوعية من منطلقات مسيحية، التي سادت في السنوات السابقة. باختصار، جاء فوز ريغان بمنزلة تبرئة لإستراتيجية نيكسون الانتخابية التي نجحت في توفير أساس شعبي للدعم افتقر إليه الحزب الجمهوري في الماضي.

أدت الهيمنة المتزايدة لليسار المتشدد داخل الحزب الديموقراطي إلى ترجيح كفة إستراتيجية الحزب الجمهوري والعملية المتزامنة لإعادة تغيير المسار السياسي للدولة. وأدت التغييرات التي طرأت على لوائح الحزب العام 1972 إلى إضعاف تحكم زعماء الحزب التقليديين، وخلقت فرصة لتعددية الجماعات كي تُقحم نفسها داخل هيكل الحزب. وتضمنت هذه الجماعات الأقليات العنصرية والعرقية، والمرأة، وآخرين ممن مثلوا قضايا يسارية. وكان لهذا التوجه، الذي استمر طوال ثمانينيات القرن الماضي، تأثير بارز في الحزب، أولا لأنه عجل برحيل جمهور رئيسي من الناخبين الديموقراطيين، تحديدا الطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء، وكان هذا واضحا في التجمع الكبير للمصوتين من اتحاد العمال الذين أيدوا ريغان العامين 1980 و1984 - والذين أصبحوا يُعرفون فيما بعد بالديموقراطيين من أنصار ريغان - وفي هجرة الجنوبيين من ذوي البشرة البيضاء إلى الحزب الجمهوري. ثانيا، ساهمت الديناميكية المتغيرة للحزب في انتشار مفهوم يرى أن الديموقراطيين

لا يطيقـون من لديه معتقدات دينية قوية. ولم يُنظر إلى علمانية هذه الفترة على أنهـا حياد متعمد، بل كعداء نشـط لأي نوع من أنواع الديـن في المضمار العام. وقـد أيد موقف الحزب فيما يتعلق ببعـض القضايا مثل حقوق الإجهاض وإقامة الصلـوات داخل المدارس ذلك الافتراض. وأدى مفهـوم التحيز المناهض للدين إلى انتشـار توجه شـائع طوال فترة الثمانينيات من القرن الماضي يتلخص في انجذاب الأمريكيين المتدينين بشـكل واضح نحو الحـزب الجمهوري، في الوقت الذي وجد فيه أولئك الذين لم يحرصوا على الصلاة داخل الكنائس بشـكل منتظم مكانا لهم داخل الحزب الديموقراطي[5].

يرجع الفضل الكبير في انتخاب ريغان العام 1980 إلى بعض المؤسسات المحافظة، ورجـال الفكر، والإصدارات المقروءة والمسـموعة، ولجان العمل السـياسي التي كانت قد ازدهرت خلال حقبة السـبعينيات من القرن الماضي. وبتمويل من الشركات الكبرى والمؤسسـات المحافظة - مثل مؤسسـة التراث Heritage Foundation، والمؤسسـة الأمريكيـة للأعمال التجاريـة American Enterprise Institute، ومؤسسـة «كاتو» Cato Institute، واللجنة القومية للعمل السياسي المحافظ National Conservative Political Action Committee، ومؤسسـة المصلحة الوطنيـة National Interest - وفرت هذه الكيانات وسـيلة جديـدة للترويج للسياسـات المحافظة داخل مجتمع السياسة بواشنطن وعلى مستوى السواد الأعظم. كما كانت أيضا هذه المنظمات بمنزلة القاعدة التأسيسـية لـ «اليمـين الجديد». لم يكن اليمين الجديد مختلفا بشـكل كبير، من الزاوية الأيديولوجية، عن اليمين المتطرف الذي ظهر في أثناء سـنوات الخمسينيات والسـتينيات من القرن الماضي، حيث احتشـد كلاهما حول المُثل «المتحالفة» لسياسة عدم التدخل في الاقتصاد، ومناهضة الشـيوعية، والعودة إلى «القيم التقليدية». تلخص الاختـلاف في وجود مزيد من الموارد الماليـة المتاحة على نحو كبير من مجتمع الأعمال ومن المنح والهبات الخاصة، كما تمكنت هذه الجماعات الجديدة من اسـتغلال التقدم في إعلانـات حملات جمع التبرعـات. ونجح هذان التوجهان في تحسـين قدرة الحركة المحافظة للوصول إلى جمهور جديد من الناخبين.

ما كان مختلفا أيضا في عصر ريغان هو المساندة غير المؤهلة التي تلقاها اليمين الجديد من الزعماء السياسـيين من الاتجاه السـائد داخل الحزب الجمهوري. وكان

هــذا الالتزام الأيديولوجي نحــو الحركة المحافظة هو ما ميز ريغان بشــكل هائل عن كل من ســبقه في الحكم. وكانت معارضة ريغــان الحادة لدولة الرفاه، وتأييده لرأســمالية الأسواق غير المنظمة، ورفض سياســة الردع كوسيلة للتعامل مع الاتحاد الســوفييتي بمنزلة رحيل عن مواقف الرؤساء الســابقين، بمن فيهم نيكسون. ولعل أكــثر الاختلافات اللافتة للنظر هو الأســلوب الــذي أصبحت بناء عليه المســيحية المحافظــة خاصيــة محورية لهوية الحــزب. وعلى الرغم من أن نيكســون قد نجح في تســييس الدين بســهولة، كان حديثه شــموليا، تاركا التعبــير الأكثر وضوحا عن الموضوعــات الدينيــة لأمثال بيلي غراهــام. من جانب آخــر، كان ريغان أقل حذرا بكثير عند الحديث عن هويته المســيحية المحافظة وقضاياها المختلفة. وعلى سبيل المثال، في أثناء حملته الانتخابية، دان ريغان باستمرار «عدم الحديث عن الله داخل القاعات الدراسية»، وأقر الإعفاءات الضريبية الدراسية للمدارس المسيحية، وطالب بتدريــس قصة الخلق كبديل لنظرية التطور داخل المدارس الحكومية[6]، كما تعهد أيضا «باسترجاع الأمة إلى مكانتها التي قدرها الله»[7].

وعلى الرغم من هذه الاختلافات، عكست الإستراتيجية والتكتيكات التي وضعتها حملة ريغــان الانتخابية تلك التي وضعها نيكســون، فكلاهما قد اســتخدم قضايا اجتماعية مســببة للشــقاق من أجل التودد إلى الأصوات البروتستانتية، والكاثوليك العرقيــين، والجنوبيين من ذوي البشرة البيضــاء[8]. وإضافة إلى ذلك، وصف كلاهما المشــكلات الاجتماعية المعــاصرة بأنها قضية دينية، قضية يتطلــب حلها عودة إلى الديــن المحافظ. وقد وضح خطاب ريغان العــام 1980 أمام جماعة المائدة الدينية المستديرة في مدينة دالاس - مؤسسة مرتبطة باليمين المسيحي - هذه النقطة. وفي خطابه أمام خمســة عشر ألفا من الحضور، انتقد ريغان استخدام الدستور «كمبرر لإبعاد القيم التقليدية عن صنع السياســة»، وذكر أن الإنجيل يحتوي على الإجابات «لجميع التساؤلات المعقدة والبشــعة التي تواجهنا داخل الوطن وفي جميع أرجاء العالم»[9]. وفضلا على ذلك، أعرب عن امتنانه للجماعة - والمســيحية البروتستانتية بوجه عام - لإعادة تنشــيط السياسة الأمريكية. ولعلمه بعدم إمكان تأييد الجماعة - بموجب القانون - لأحد المرشــحين في الانتخابات، قال ريغان، «أريدكم أن تعلموا أني أؤيدكم وأؤيد ما تقومون بفعله»[10].

كان المؤتمر الذي انعقد في مدينة دالاس بمنزلة لحظة فارقة بالنسبة إلى اليمين الديني حديث الظهور، حيث عكس انضمام جمهور انتخابي - ممن كان يمنح صوته للديموقراطيين أو يتجنب السياسة القومية برمتها - إلى الحزب الجمهوري. وعلى الرغم من ذلك، تكمن جذور هذا التحول في محاولات النشطاء السياسيين المحافظين ومسؤولي الحزب الجمهوري تجنيدَ زعماء الدين المحافظين. على سبيل المثال في العام 1979 التقى بعض الأعضاء البارزين داخل الحركة المحافظة الذين ضموا هاورد فيليبس وبول ويريتش وأد ماكاتير وروبرت بيلينغز مع القس جيري فالويل، الذي لم يكن معروفا على المستوى الوطني، لمطالبته بالاشتراك في السياسة الحزبية، وأدى هذا اللقاء إلى إقامة منظمة الأغلبية الأخلاقية، وهي منظمة اعتُقد في بدايتها أنها بمنزلة محرك لحشد المحافظين الدينيين لمصلحة غايات سياسية[11]. كان الدافع وراء التقرب من فالويل هو تأثير برنامجه الإذاعي والتلفزيوني الذي كان يصل إلى خمسة عشر مليون أمريكي كل أسبوع. وقد أقام فالويل ومذيعون دينيون آخرون مثل بات روبرتسون وأورال روبرتس وجيم باكر شعائر دينية عبر الإذاعة والتلفزيون نجحت في الوصول إلى العديد من المستمعين والمشاهدين، وحققت كميات هائلة من الأموال، واستغلت حجما ضخما من القوائم البريدية الإلكترونية. أدرك المسؤولون السياسيون الفائدة من هؤلاء الدعاة للدين المسيحي عبر شاشات التلفزيون، وحقيقة أن هذه المؤسسات قد وفرت «جميع الأجزاء اللازمة للآلة السياسية»[12].

تولي إدارة ريغان السلطة

إذا كانت حملة ريغان الانتخابية انصبت حول الموضوعات الدينية والثقافية، فإن أولوياته بمجرد تولي السلطة اتجهت نحو تخفيض الضرائب والإنفاق العسكري. وكانت الإصلاحات الاقتصادية أثناء مطلع الثمانينيات من القرن الماضي وازدياد حدة الحرب الباردة بمنزلة تحولات رئيسية في السياسة مقارنة بالإدارات السابقة. وأرشد هذا التحول في السياسة المالية تحديدا من خلال أيديولوجية جديدة لم تعمل فقط على رفض دولة الرفاه، بل رفضت أيضا الاقتصاد الكينزي(*) الذي

(*) المرتبط بالنظريات الاقتصادية التي وضعها جون ماينارد كينز، خاصة هذه النظريات التي تؤيد البرامج الحكومية النقدية والمالية التي وضعت لزيادة معدلات التوظيف وتحفيز أنشطة الأعمال [المترجم].

وجه صانعي السياسة منذ الثلاثينيات. وأيد أيضا البرنامج الاقتصادي الذي وضعه ريغان تراجعا كبيرا في السياسات البيئية والتنظيمية التي جرى تشجيعها تحت عباءة الحد من الحكومة الكبيرة. وساهمت سياسات رفع الضوابط واللوائح الحكومية في إنتاج فترة زمنية من التوسع الاقتصادي، على الرغم من أنها قد عُرفت بالتسبب في فجوة واسعة بين الغني والفقير. وفضلا على ذلك، تشبع تراكم الثروة في أثناء هذه الفترة الزمنية بالدلائل الأخلاقية التي عكست اعتقادا ضمنيا بأن الثروة الدنيوية هي في الأصل علامة على الفضل الإلهي. ووفقا لما أشار إليه أحد المعلقين، «في أيام الثمانينيات من القرن الماضي أصبح الرب والثروة كيانا واحدا لا ينفصلان»[13].

وفضلا على ذلك، جرى التعبير عن السياسات الخارجية لإدارة ريغان بلهجة متشددة قريبة للحملة الدينية. ووصف ريغان الاتحاد السوفييتي، عاكسا حملة مناهضة الشيوعية التي شهدتها خمسينيات القرن الماضي، بـ«بؤرة الشر في العالم الحديث»[14]. ومن منطلق رؤيته المانوية لشؤون العالم، صُورت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها على أنهم المدافعون عن الحرية والله، كما صور الخلاف الأكثر اتساعا على أنه «صراع بين الصواب والخطأ، الخير والشر»[15]. وفي هذا السياق، كان تورط الحكومة في العديد من الحروب بالوكالة - على سبيل المثال -مستترا ضمن خطاب بلاغي حافل باليقين الأخلاقي. منح ذلك الأساس لتمويل الجماعات المسلحة في أمريكا الوسطى وأفريقيا وبعد ذلك في أفغانستان. كما وضعت أيضا مناهضة ريغان الحماسية للشيوعية تبريرا للإنفاق العسكري المتزايد، والدعم المتجدد لبعض أنظمة الحكم الاستبدادية، ورفض تأكيد كارتر على حقوق الإنسان والديبلوماسية. كما استتبعت أيضا وصم المنظمات والاتفاقيات الدولية، وهو الأمر الذي يُعتبر رحيلا حادا عن التعددية التي شهدها عصر ما بعد الحرب.

عُرفت القومية الدينية لإدارة ريغان بالجدلية والتسبب في الشقاق. فمن أحد الجوانب وعن طريق الجدل بأن سياسات الأمن القومي التي وضعتها تعكس القدر المعنوي لأمريكا، عزلت الإدارة الرأي المعارض لكونه غير وطني، وعلى أحسن تقدير، ساذجا. على سبيل المثال، وصف ريغان في حديثه إلى مؤتمر أتباع طائفة

البروتستانت المسيحية حركة وقف التسلح النووي بأنها «خداع في غاية الخطورة»، ووصف مؤيديها بأنهم متورطون في «تهدئة لا تتسم بالذكاء»[16]. وهو الأمر الذي أشعل حالة من التخوف الشديد داخل الدوائر الدينية وسط أولئك ممن شعروا بأن خطاب الرئيس قد «شوه الديانة المسيحية لخدمة أهداف سياسية»[17]. وأجاز أيضا الارتباط الواضح بين سياسة ريغان الخارجية وديانته دعم الإدارة لبعض أنظمة الحكم الممقوتة التي ساندت أهداف السياسة الاقتصادية والخارجية الأمريكية، وكانت الدلائل الدينية لهذا واضحة في تصريحات وزير الخارجية آنذاك ألكسندر هيغ الذي أشار إلى أن استئناف مبيعات السلاح للحكومة اليمينية في الأرجنتين، على الرغم من سجلها الرديء فيما يتعلق بحقوق الإنسان، كان بناء على «قيم مشتركة» بين الحكومتين. وعند سؤاله: ماذا عساها قد تكون هذه القيم. أجاب هيغ بأنها «إيمان بالله»[18].

وعلى الرغم من ذلك، كانت هناك توترات بين إدارة ريغان والنشطاء المسيحيين المحافظين الذين شعروا بأن الإدارة لم تفعل الكثير من أجل تشجيع أولوياتهم. فقد أخذت بعض القضايا، مثل حظر الإجهاض وإعادة إقامة الصلوات داخل المدارس، أولوية ثانوية مقارنة بالسياسة الاقتصادية والخارجية. وعلى الرغم من أن ريغان كثير الذكر للقضايا الاجتماعية المسيحية داخل خطبه، فلم تحصل هذه القضايا على أولوية في إدارته أثناء الفترة الأولى لتولي الحكم. وكان جزء من هذا التراخي نتيجة للانقسامات داخل الحزب الجمهوري حول أجندة اليمين المسيحي، وأيضا بشكل جزئي بسبب الافتقار الواضح لدعم مثل هذه السياسات من جانب كل من الكونغرس والشعب الأمريكي. وأيا كانت الأسباب، بدأ معظم المحافظين في التساؤل عما إذا كان ريغان يستغل اليمين لأغراض انتخابية فقط[19].

وعلى الرغم من بطء إدارة ريغان في اتخاذ إجراء بشأن أجندة اليمين المسيحي، فقد أوقفت بالفعل تمويل برامج تخطيط الأسرة في الخارج، وأقرت تعديلا دستوريا فيما يتعلق بإقامة الصلوات داخل المدارس، وعرقلت التعديل الخاص بالمساواة في الحقوق، الذي توقف في نهاية المطاف داخل الكونغرس[20]. وفضلا عن ذلك، رشحت الإدارة بعض القضاة المحافظين لاعتلاء منصة القضاء الفدرالي ممن كان يُنتظر منهم

أن يقدموا مساعدة في إعادة تشكيل النظام القضائي في السنوات المقبلة. وعلى الرغم من ذلك، فلعل أكثر الإسـهامات المهمة التي قامت بها إدارة ريغان لمصلحة اليمين المسـيحي هي قدرتها على نشر التفسـيرات الرجعية للدين في الاتجاه الأيديولوجي السـائد. وعلى الرغم من أن ريغان قد وازن اعتقـاده بالأمور المعنوية المطلقة مع التزام خطابي بليغ نحو التسـامح، فقد كان ملتزما أيضا بالرؤية السياسـية لمؤيديه البروتسـتانت. والأكثر من ذلـك هو قيام الإدارة بمنح شرعية فيـما يتعلق بالقضايا والنشطاء المحافظين الذين كان يُنظر إليهم من قبل على أنهم مهمشون ومتعصبون. وعـن طريق الترويج للدين المحافظ داخل المجال العام، عزز ريغان رسـالة اليمين المسـيحي وسـاعد على تطبيعها في عيون الجمهور الانتخابي الأمريكي. وطبقا لما قد ذكره كل من هادن وشاب:

> لا يمكـن للمرء بـأي حال فهم أو اسـتيعاب التحرك السريـع للمذيعين الدينيين داخل السـاحة السياسية أثناء الثمانينيات من القرن الماضي من دون فحص دور رونالد ريغان في إجازة كل من قضيتهم ومشـاركتهم في السياسـة. وشهدت الفترة الأولى لتولي ريغان الحكم العديد من البروتستانت الذين كانوا يتمتعون بعلاقات غير مسـبوقة مع الرئاسـة والبيت الأبيض، في الوقت الذي كان فيه الليبراليون والوسـطيون من الناحية الدينية غير قادرين على التحرك فعليا، وهو الأمر الذي لم تلحظه وسـائل الإعلام بشـكل كبير، وبالتالي السواد الأعظم من الشـعب. حل القس جيري فالويل محل القس البروتستانتي الأكثر تشـددا بيلي غراهام في منصب القس غير الرسـمي للبيت الأبيض. ولا يوجد رئيس طـوال هذا القرن قد أهمـل القيادة الدينية الرسـمية للأمة على هذا النحو بقدر ما فعل رونالد ريغان، فإن تبنيه لليمين المسيحي الجديد قد أعاد صياغة «المؤسسة»[21].

الفترة الثانية لتولي ريغان الحكم

كـررت حملة ريغان الانتخابية لإعادة ترشـحه للرئاسـة في العام 1984 معظم الموضوعـات الرئيسـية التي أثبتت نجاحهـا أثناء حملة العام 1980. وأكد شـعار الحملة «صباح في أمريكا» شـعورا بالفخر القومي المتجدد - إن كان غير متبلور - واعتقادا بأن السياسات التي وضعتها إدارة ريغان قد جعلت من أمريكا دولة قوية

في الداخــل والخارج. وفضلا عن ذلك، كان ريغان معتدلا عند التحدث عن القومية الدينية، حيث كان ذلك واضحا في خطابه إلى المؤسســة القومية للمذيعين الدينيين التي استهلت بدء الحملة الانتخابية. وسلط ريغان الضوء مرة أخرى في خطابه على بعض القضايا الاجتماعية الرئيســية مثل الإجهاض، وإقامة الصلوات داخل المدارس، و«القيم الأسرية»، وأهمية الإنجيل في الحياة المعاصرة، وربط الخطاب هذه القضايا بالمناهضة الشرســة للشــيوعية التي أظهرها الرئيس، وتضمن الخطاب هجوما على الاتحــاد الأمريكي للحريات المدنيــة (ACLU)، حيث كان هــذا الاتحاد على وجه التحديد محل ازدراء بســبب دعمــه للأفكار والأعراف العلمانية. وفي قلب رســالة ريغان، كان هناك اعتقاد بأن العلل الاجتماعية التي تعاني بســببها أمريكا عكســت أزمــة روحانيــة أكثر عمقا يمكن حلها فقط من خلال دور أكبر للمســيحية المنظمة داخل الحياة العامة الأمريكية. على ســبيل المثال، عقب استنكار بعض القضايا مثل الإصــدارات الإباحية وتعاطي المخدرات، ذكر ريغان أنــه يمكن للمرء العثور داخل الإنجيــل على «إجابات لكل المشــكلات التي تواجهنا في يومنا هــذا - إذا ما قرأناه فقط وآمنا به»[22].

هناك خاصية عملت على تعريف هذه الرسالة، وهي صلة واضحة بين الدين المحافظ والوطنية والوصف المتزامن للعلمانية على أنها خاصية شــاذة للتجربة الوطنية. وبتصريحه بأنه «كان هناك هجوم على القيم الأساســية لأمريكا طوال فترة زمنية طويلة»، ذكر ريغان أن إدارته هي القادرة على نحو فريد على الدفاع عــن القيم الأمريكية، وبالتالي عن الأمة[23]. كــرر ريغان هذا الموضوع في إفطار الصلوات أثناء المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري في أغسطس العام 1984. وألقى الضوء في خطابه على الصراع المستمر لتعريف الأمة - سواء من منطلق ديني أو علماني - والذي ســعى إلى التركيز عليه في حملته الانتخابية. وعند تحديد رؤيته عــن المجتمع عــلى أنها رؤية «تؤدي من خلالها العقيــدة والدين دورا حيويا في الحياة السياسية لأمتنا»، صرح بأن هذه هي العقيدة الأصلية للقومية الأمريكية. واســتطرد قائلا: إن وســطية الدين داخل الحياة العامة قد كانت بمنزلة قاعدة التأســيس الأمريكي ومصدر البأس عــلى مدار قرنين من الزمــان. وقال إنه أثناء الستينيات من القرن الماضي فقط اتخذت أمريكا «خطوات نحو تحويل أمتنا إلى

أمة علمانية وإزالة الدين مـن مكانه المقدس»[24]. واختتم ريغان قائلا: إن هذا هو مصدر العلل التي تعاني بسـببها أمريكا، وأنه من دون الدين لن تسـتطيع الفضيلة أو الديموقراطية البقاء طويلا.

كانـت الرؤية المعنويـة التي روج لها ريغان أثناء هـذه الخطب المصاحبة للحملة الانتخابية رؤية مشـبعة بالمثالية الدينية وإيمان تام باسـتقامة السلطة الأمريكيـة. وطبقا لهذا الـرأي، لم يقع فقط اختيار الله على الشـعب الأمريكي لخـوض قدر فريد، بـل جعل من أمريـكا أداة له في محاربة شـيوعية الشرق الكافرة. على سـبيل المثال وأثناء خطاب الاحتفال بذكرى الرابع من يوليو الذي ألقـاه في مدينة ديكاتور بولاية ألاباما، كرر ريغان وصف جون وينثروب لأمريكا بأنهـا «مدينة مشرقة على سـطح الهضبة لـكي يراها العالم أجمـع»[25]. وكان السـياق المتعلق بهذا التشـبيه هو حديث ريغان عن ديكتاتورية السـوفييت مقارنة بالتزام أمريكا نحو الحرية. ووُصِفت الديموقراطية في هذا الخطاب بأنها «تماما مثل قراءة سياسـية للإنجيل»، وأن دعم الإدارة للجماعات المسلحة حول العالم - مثل المجاهدين في أفغانستان والمتمردين المعارضين في أمريكا الوسطى - ارتبط بغـرض مقدس. إن هذه الرؤية للولايـات المتحدة هي رؤية تحددت بواسطة مهمة دينية، ومفهوم معتدل للسلطة الأمريكية، وفكرة ترتكز على قيام أمريكا بتنفيذ إرادة الله على الأرض.

كانت الإشـارة إلى أمريكا على أنها «مدينة مشرقة فوق الهضبة» مشبعة بشدة بالفكـرة الإنجيلية للعلاقة المتوارثة - وأيديولوجية الاسـتثنائية الأمريكية - ولكنها تغاضت عن النصف الثاني من عبارة جون وينثروب[26]. تحدث وينثروب، أول حاكم لمستعمرة خليج ماساتشوستس، إلى أقرانه المستوطنين عن بناء «مدينة فوق هضبة» لكي تكون أمثولة معنوية للعالم. وعلى الرغم من ذلك، فقد استطرد قائلا: إن هناك عبئا متزامنا وضِع على كاهل المجتمع لاتباع المُثل والوصايا التي أنزلها الله، خشـية أن «نتسـبب في خزي لمعظم عباد الله المخلصين والتسـبب في أن تتحول صلواتهم إلى لعنـات تنصب علينا حتى نهلك ونخرج مـن الأرض الطيبة التي عزمنا الذهاب إليها»[27]. لم يكن هناك سوى القليل من التلميحات في خطب ريغان تعترف بالجزء الثـاني من الوصية المتوارثة وحتمية تحلي السـلطة بأقصى درجات الضبط المعنوي

للنفــس. وبقدر وجود اعتراف بعبء الالتزام بتعاليم الدين المســيحي، فلم ينطبق هذا على قضايا السياســة الخارجية، أو المساواة الاقتصادية، أو العدالة الاجتماعية. إن الفهم الذي أظهره ريغان للدين في التقليد الأمريكي كان كهنوتيا على نحو واضح في توجهه وليس نبوئيا.

تكررت الموضوعات الرئيســية لحملة ريغان الانتخابية بواســطة أعضاء اليمين المســيحي الذيــن ذكــروا بالمثل أن الأمــة واجهت تهديــدا داخليا بواســطة قوى العلمانيــة، وخارجيا من قِبل الشــيوعية الكافرة. وصرحوا بــأن البديل هو مجتمع محدد بــدور أكثر مركزية للمســيحية المحافظة. ومن هذا المنطلــق، فقد انبعثت مرة أخرى أوجه الجدل الدســتورية الســابقة حول الدور المناســب الذي يقوم به الدين في الحياة العامة. وعلى ســبيل المثال، قال جيري فالويل إن «أمتنا الدينية قد تعرضــت على مدار التاريخ لهجوم منقطع النظير من قِبل قطاع من داخل المجتمع يتصف بانعدام الأخلاق ومناهضة الدين ومتورط في تدمير الحياة». وبالتالي، اعتمد مصير الأمة على التصدي لمثل هذه القوى، والأكثر وضوحا عن طريق ربط الســلطة السياســية بالســلطة الدينية. وطبقا لما ورد عن فالويل، يمكن تنفيذ ذلك فقط من خــلال تأييد ريغان، «الذي يؤمن بما نقوله اليــوم»[28]. وفي إطار هذه الرؤية، صُوِّر مؤيدو الإنسانية العلمانية - وحلفاؤهم من داخل الحزب الديموقراطي - على أنهم أعداء للفضيلة المألوفة وللنظام الأخلاقي الذي غرسه الله. وبالتالي، كان هناك التزام على عاتق النشطاء المسيحيين لكي يصبحوا أكثر مشاركة في السياسة الوطنية، وذلك لأن «الأمة قد وصلت إلى هذا الوضع بســبب تخلي المســيحيين عن مســؤولياتهم داخل الحياة العامة»[29].

وتولى أولئك ممن انتقدوا اســتقطاب ريغان للدين مسؤولية الجدل ضد إقامة مؤسســة فعلية للمســيحية. وطبقا لما ورد عن أحد المعلقين، «إن الافتراض بأن الله هــو، بطريقة أو بأخــرى، بمنزلة «قيمة» بالنســبة إلى الجمهوريــين أكثر من كونه بالنســبة إلى خصومهم يتســبب في هدم أي فارق بين الكنيسة والدولة.. ويقلل من قيمــة المبادئ التي يتغنى بها ريغان[30]. وبالمثل، شــعر معظم الفاعلين الرئيســيين للديــن بالقلق تجاه التلاعب بعلم الدين الإنجيلي بواســطة ريغــان ومؤيديه من رجــال الدين، وهو الأمر الذي نظروا إليه على أنه يســاهم في اســتقطاب المجتمع

الأمريكي على نحو زائف. وعلى سبيل المثال، ذكر زعماء الاتجاه السائد للدين أن الجدل حول بعض القضايا مثل إقامة الصلوات داخل المدارس «لم يكن بين المتدينين وغير المتدينين»[31]. على العكس أثار الجدل حول مثل هذه القضايا مخاوف حقيقية بين الأفراد المتمسكين بعقيدتهم بخصوص تمييز الحكومة في الأمور المتعلقة بالدين. وبالتالي، لم يكن وصم الخصوم السياسيين بأنهم غير متدينين ملائما بالنسبة إلى السياسة أو إلى الدين، وهو الأمر الذي لاحظه الديموقراطيون. ففي العديد من الخُطب التي أعقبت مؤتمر الحزب الجمهوري وجه والتر مونديل، المرشح الرئاسي الديموقراطي، النقد لفهم ريغان للعلمانية، بحجة أن الآباء المؤسسين قد تفهموا جيدا الخطورة التي تشكلها السياسة على الدين، كما حذر أيضا من الجماعات المحافظة التي سعت نحو استخدام إدارة ريغان لفرض معتقداتهم على الآخرين. وقال مونديال إن «عقيدتنا في أمريكا أمر شخصي وصادق وغير ملوث بالتدخل السياسي، وأرجو أن يظل هكذا»[32].

انزعجت معظم الشخصيات الدينية الأمريكية بالمثل من جراء سياسات الدفاع والموازنة التي وضعتها الإدارة، حيث اعتبروا تأكيد الحملة الانتخابية على «القضايا الاجتماعية» أنه إلهاء عن القضايا الأكثر أهمية التي تواجه الدولة. وعلى سبيل المثال، ومن خلال انتقاد تأثير السياسات التي وضعتها إدارة ريغان على الفقراء، ألغى المؤتمر الميثودي المتحد خططه لاستضافة ريغان لكي يلقي خطابا أمام مجموعة الكنيسة، مصرحا بأن «منح المنتدى المبجل لشخصية عامة تمثل العديد من المواقف المناهضة لمواقف كنيستنا سيكون تقصيرا في المسؤولية المسيحية»[33]. وفضلا عن ذلك، شعر بعض الرموز الدينية الأخرى بالانزعاج من تجاهل الإدارة للكنائس الرئيسية وتأكيدها على العدالة الاجتماعية والسلام. على العكس اتجهت الإدارة فقط إلى توطيد الصلة بالجماعات المحافظة التي دعمت أجنداتها السياسية. وطبقا لما أشار إليه أحد المسؤولين الكاثوليكيين، «تريد الإدارة التعامل مع قادة الكنائس، ولكنها تستبعد الجميع عدا أكثرهم ثراء وأولئك ممن لا يكترثون بالإمساك بعلم الوطنية في يد، وصليب في اليد الأخرى بهدف جذب التابعين لهم، وذلك يبدو كأنه نوع من أنواع الاستعراض الديني»[34].

في النهايــة، حقــق فــوز ريغان في العــام 1984 أغلبية ســاحقة، وعلى نهج الحمــلات الانتخابيــة في أعــوام 1968 و1972 و1980، ســمح الانجــذاب نحو قضايا المحافظة الثقافية - الإجهــاض، وإقامة الصلوات داخل المدارس، والدين، والقوميــة - للجمهوريين بإجراء تأثير مباشر وملحوظ في قواعد الدعم التقليدية للحزب الديموقراطي، كما عزز من عملية إعادة تغيير المسار السياسي في الجنوب وفي مناطــق أخرى داخل الولايات[35]. وكان لهذا التوجه تداعياته المهمة المتمثلة في نقطتين، أولاهما ما نتج عن الإســتراتيجية الانتخابية للاستقطاب الإيجابي من إفســاد لأســلوب الخطاب العام ووصف خصوم الحركة المحافظة بشــكل شائع عــلى أنهم إمــا مخالفون للتقاليــد الأمريكية أو غير متدينين، وهــو الأمر الذي أحدث شــقاقا داخل المجتمع الأمريكي على نحو زائــف. وثانيا، أظهرت الحملة الانتخابية الدرجة التي وصل إليها المحافظون الثقافيون في السيطرة على الحزب الجمهــوري، حيث هيمن المحافظون الدينيون بشــكل متزايد على مؤسســات الحزب المحلية وداخل الولايات، وساعدهم في ذلك وجود صلات قوية بين اليمين الجديد والقيادة الوطنية للحزب. وبعد مرور سنوات من التوظيف والاستقطاب بواســطة زعماء الحزب، أصبح الآن اليمين الديني قوة مســيطرة داخل الحزب. وبالتالي، عكســت عملية الترشح والبرنامج السياسي التأثير الذي نتج عن النشطاء المســيحيين، مشــيرا إلى المدى الــذي «أصبح من خلاله اليمــين المتطرف للحزب الجمهوري مركزا للثقل»[36].

جورج هربرت واكر بوش

عكســت الحمــلات الانتخابية للحــزب الجمهوري في أواخــر الثمانينيات ومطلع التســعينيات من القرن الماضي نفس نوع الشعبوية اليمينية والسياسة الثقافية التي دعت إلى الاســتقطاب طوال العقديــن الماضيين. ومع ذلك كانت هذه تركيبة غير متجانســة بالنسبة إلى حملات الانتخابات الرئاسية التي خاضها جورج هربــرت واكر بوش. كان بوش معتدلا يتصف بالبرغماتية، ســليل عائلة جمهوريــة مشــهورة وثرية من الشــمال الشرقي. وبالتــالي لم يحصل على ثقة الحركات المحافظة التي نظرت إليه على أنه جزء من مؤسســة الساحل الشرقي.

ودفعت التوترات داخل الحزب إلى وجود تحدٍّ في الانتخابات التمهيدية للحزب الجمهوري العام 1988 بواسطة الداعية المسيحي بات روبرتسون الذي أطلق حملته الانتخابية للرئاسة. وأصاب ظهور روبرتسون القوي في ولايتي ميشيغان وأيوا حملة بوش الانتخابية بالذهول، وذلك لأنه سلط الضوء على نقاط ضعفها وسط المحافظين الثقافيين. وتمتع أيضا روبرتسون بدعم قوي في الجنوب والجنوب الغربي حيث أصبحت أحزاب الولايات تحت سيطرة المحافظين الدينيين. ومن أجل مواجهة هذا التحدي، تمكن بوش من الوصول إلى أولئك الذين سيطروا على عملية الترشح، بمساعدة ولده جورج دبليو بوش الذي كان بروتستانتيا مؤمنا. وأعاد بوش الأب تكوين صورته باتخاذ مواقف قوية بشأن القضايا الاجتماعية الرئيسية (على سبيل المثال تغيير موقفه من حقوق الإجهاض) وتبنيه السياسات الاقتصادية التي وضعها رونالد ريغان والتي سخر منها ذات مرة ووصفها بأنها «اقتصاد مشعوذ».

ظهر التلاعب الفعال بالدين والثقافة بشكل واضح في رد فعل حملة بوش الانتخابية على خصمه الديموقراطي مايكل دوكاكيس. وتشبعت الانتخابات التمهيدية للحزب الديموقراطي بمحتوى ديني ومعنوي بشكل كبير، وانعكس ذلك في مناشدات القس جيسي جاكسون الدينية إلى الحركة الاجتماعية الإنجيلية، وفي قدرة دوكاكيس على الدفاع عن القومية الاقتصادية. وقدمت أصول دوكاكيس اليونانية المساعدة له داخل المجتمعات العرقية، بينما لاقت الموضوعات التي أثارها جاكسون عن التسامح العنصري والديني قبولا لدى المصوتين الديموقراطيين من ذوي البشرة البيضاء. ومنح هذه الموضوعات معا بديلا تقدميا عن الإرث الذي تركه ريغان - بوش وعكست الإجماع الليبرالي للسنوات السابقة. وبتأكيد دعم الحكومة لمصلحة الطبقة المتوسطة والتزام أكبر نحو العدالة الاجتماعية، بدا أن للديموقراطيين فرصة حقيقية لإعادة تشكيل التحالف الديموقراطي الذي شهدته الأعوام السابقة. وتمثل رد فعل حملة بوش الانتخابية في استحضار نفس نوع السياسة الثقافية المسببة للشقاق التي كانت محورية بالنسبة إلى الحملات الانتخابية السابقة التي خاضها الحزب الجمهوري. كان الهدف من ذلك هو استخدام قضايا اجتماعية (أو مسببة للخلاف) بهدف

إضعاف مناشدة دوكاكيس نحو الشعبوية الاقتصادية وللسخرية منه لكونه على غير وفاق مع الاتجاه الأمريكي السـائد. وعلى الرغـم من محاولة الديموقراطيين تعريف الحملـة الانتخابية من زاويـة العدالة الاقتصاديـة والحوكمة الفعالة، سـعت حملة بوش الانتخابية، بقيادة واضع الإسـتراتيجية الجمهوري لي أتووتر، إلى تعريفها من زاوية الدين والثقافة.

كان في قلب هذه الإستراتيجية محاولة لتصوير دوكاكيس على أنه غير أصيل مـن الناحية الثقافية، حيث شـنت حملة بوش الانتخابيـة هجوما على موقف دوكاكيـس فيما يتعلق ببعـض القضايا مثل الإجهاض، والسـيطرة على مبيعات السـلاح، وإقامـة الصلوات داخل المـدارس. وعلى الرغم من ذلـك، تمثلت أكثر الهجـمات ضراوة في حصول أحد المتهمين الأمريكيين مـن أصل أفريقي، يُدعى ويلي هورتن، على تصريح بالتغيب عن السـجن، ووجهت الإعلانات التلفزيونية التي سـلطت الضوء على قضية هورتن انتقادا قاسيا لدوكاكيس بسبب السماح لقاتل مدان بالخروج من السـجن لارتكاب المزيد مـن الجرائم (في هذه الحالة الاغتصاب)، ووصفـت دوكاكيس على أنه غير مبال بمخاوف ضحايا الجرائم. كما اسـتخدمت أيضا عنـصر العرق والخوف من تكرار عملية الاسـتقطاب الإيجابي التـي عرفت الحملات الانتخابية للحزب الجمهوري منذ العام 1964. وعلى نحو مماثل، اسـتغلت حملة بوش الانتخابية معارضة دوكاكيس لتشريع يقضي بتلاوة أطفـال المدارس الحكومية قسـم الـولاء. وعلى الرغم من وصـف النائب العام لولاية ماساتشوستس التشريعَ بأنه غير دستوري ويستحيل تطبيقه، فقد استخدم بـوش القضية لتصوير دوكاكيس على أنه غير وطني وعلى غير وفاق من الناحية الثقافية مع البسطاء من الشعب الأمريكي. وطبقا لما ذكره بوش، «لا أستطيع أن أستوعب نوع التفكير الذي يسمح للقتلة من الدرجة الأولى الذين حتى لم يقضوا فترة كافية داخل السـجن بالحصول على إطلاق سراح مشروط حتى يتمكنوا من ارتكاب جرائم الاغتصاب والسرقة والنهب مرة أخرى، في الوقت نفسـه الذي لا يُسمَح فيه للمدرسين بتلقين الأطفال قسم الولاء»[37].

هنـاك خاصية جوهريـة في حملة بـوش الانتخابية في العـام 1988، وهي شـيطنة الليبرالية والتسامح واعتبارهما مخالفين للتقاليد الأمريكية. وعلى الرغم

من أن قسم الولاء يخالف المتطلبات الأساسية للمجتمع المنفتح، صور فريق حملة بوش الانتخابية الجدل حوله على أنه شأن يتعلق بالوطنية والأصالة الثقافية. تلخص المدلول الضمني في أن الأمريكيين الحقيقيين قد تمسكوا بولاء تام لهياكل السلطة الأمريكية، بينما كان التزام دوكاكيس بالتقييد الدستوري منحرفا على نحو واضح. وأدى بالمثل الهجوم على دوكاكيس باعتباره «متساهلا» فيما يتعلق بالجريمة إلى التشكك في قدرته على الدفاع عن الأمة. وعلى سبيل المثال، كان الإعلان الخاص بويلي هورتن مجازا عن الفقراء من مدمني المخدرات الذين سكنوا المدن الداخلية في أمريكا والذين مثلوا «أفرادا آخرين» يتسمون بالعدوانية وسط أمريكا التي تسودها البشرة البيضاء[38]. إن مثل هذا التمثيل لقطاعات السكان من الأقليات – وبخاصة الأمريكيين من أصول إفريقية – كان رمزا بليغا للتهديد الداخلي لمجتمع الأغلبية. وبالتالي، انطبق برنامج التصريح بالتغيب عن السجن الذي نادى به دوكاكيس، بالإضافة إلى عضويته في الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية، على رواية الليبرالية الأكثر اتساعا التي منحت الأولوية لمصالح الأقليات على حساب الأغلبية المسيحية من ذوي البشرة البيضاء. من جانب آخر، وصف بوش نفسه بأنه مواطن أمريكي صالح، مصرحا بقوله «أنا لست من حملة بطاقات عضوية الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية، أنا أعمل لمصلحة هذا الشعب»[39].

كررت حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1992 العديد من القضايا نفسها التي أرشدت الحملة الانتخابية في العام 1988. على سبيل المثال، سعى الرئيس بوش – في الوقت الذي واجه فيه تحديا كبيرا من قِبل الجناح المحافظ داخل حزبه – مرة أخرى نحو استقطاب، وليس مواجهة، العناصر الأكثر رجعية داخل الحزب الجمهوري. وبناء عليه، عاد فريق بوش إلى السياسة الثقافية التي كانت قد حددت الحملات الانتخابية السابقة. ومع ذلك، كان الحصان الأسود هذه المرة فيما يتعلق بالقضايا الثقافية هو دان كويل، الذي شغل منصب نائب الرئيس، فعلى الرغم من قلة ظهوره في الإدارة، أصبح كويل شخصية محورية في المحاولة لكسب ود المحافظين الدينيين في العام 1992. وبادر «كويل»، في سلسلة من الخُطب المهمة، بربط العلل الاجتماعية التي عاناها المجتمع بـ «الافتقار إلى القيم» النابع من

السياســات الاجتماعية الليبرالية والتسامح مع أنماط الحياة المنحرفة. وقد ألقى أول خطاب له في نادي الكومنولث بولاية كاليفورنيا، حيث تحدث عن أحداث الشــغب التــي اندلعــت في مدينة لوس أنجلــوس. وعلى الرغم من أن أحداث الشــغب قد اشــتعلت بســبب تبرئة أحد رجال الشرطة من ذوي البشرة البيضاء من تهمة ضرب أحد السائقين السود ويدعى رودني كينغ، صرح كويل بأن السبب الحقيقي وراء هذا الأمر هو أزمة في القيم، حيث قال: «أعتقد أن الفوضى الاجتماعية غير الشرعية التي رأيناها ترتبط بشــكل مباشر بانهيار الهيكل الأسري، والمسؤولية الشخصية، والنظام الاجتماعي... وبالنسبة إلى الفقراء يتألف الوضع من خليط من أفكار الرفاهية التي تعوق جهــود الفرد على التقدم في المجتمع وتعرقل من قدرته على الاســتفادة من الفرص التي تمنحها أمريكا»[40].

صرح كويــل في هذا الخطاب بأن الافتقار إلى القيم الذي أصبح إحدى ســمات المجتمــع الأمريكي - تحديدا داخــل المدن الداخلية بأمريــكا - كان نتيجة لتفكك الأسر التقليدية وليس بســبب الاضطــراب الذي صاحب التحــول الاقتصادي التي شهدته أمريكا عقب الثورة الصناعية. ومن هذا المنطلق، ارتبطت المشكلة بالافتقار إلى الديــن والأخلاق، وليس الفقر أو الرأســمالية. واســتطرد كويــل لكي يربط هذا التوجــه بالقيــم (وأنماط الحياة) المنحرفة التي تجســدت، من بــين أمور أخرى، في الشــخصية التلفزيونية مرفي براون، التي اختارت أن تُرزق بطفل من دون زواج في حلقــة تلفزيونية أذيعت عــلى الهواء في توقيت الحملــة الانتخابية. وكان هذا هو الســياق الــذي وصف من خلاله الحملــة الانتخابية للعــام 1992 على أنها «حرب ثقافــة» بين أولئــك الذين يؤيدون القيــم الأسرية التقليدية ونخب ثقافية تشــوه ســمعة الأسرة والله والوطن. وفي إحدى الخُطب التي ألقاها أمام المؤتمر المعمداني الجنــوبي، زاد كويل من وتيرة هذا الجدل مصرحا بــأن «التغيرات في ثقافتنا في أثناء العقود القليلة الماضية قد خلقت انقساما ثقافيا داخل الوطن، ويُعد هذا الانقسام كبيرا للغايــة لدرجة أنه يبدو كأن لدينا ثقافتين في بعــض الأحيان، النخب الثقافية وبقية الشــعب»[41]. ونجد في أحد جوانب هذا الانقســام النخب الفكرية المرتبطة «بوســائل الإعلام الليبرالية»، والمجتمع الأكاديمي، وهوليوود، بينما نجد أن الجانب الآخر يتعلق «بالمنازل وأماكن العمل والكنائس» داخل أمريكا.

تكــرر هذا الموضوع طوال فــترة الحملة الانتخابية في مواقــف مختلفة[42]. على ســبيل المثال ألقى الرئيس بوش خطابا في ولاية نيويورك وصف فيه نفســه بأنــه «البوصلة الأخلاقية» للأمة في فترة عانى فيها «التقليد اليهودي المســيحي» الحصــار[43]. وبتكرار معارضته للإجهاض ودعمه لإقامة الصلوات داخل المدارس، وصف بوش أمريكا كأنها تعاني حالة ارتباك، وصُوّر خصمه بيل كلينتون على أنه داعم لقوى التســاهل الليبرالية التي أسهمت في الإصابة بمثل تلك العلل. تحدث بوش أيضا عن «تشــجيع الدين كونــه قوة لنشر الخير في مجتمعنا» والســماح «بالعودة إلى العقيدة التي آمن بها آباؤنا داخل مدارسنا». واستطرد قائلا «ينبغي أن تتمحور القضية الرئيسية في انتخابات هذا العام حول بعض التساؤلات مثل: من الــذي في إمكانك أن تثق بــه لتجديد الهدف الأخلاقــي لأمريكا؟ من الذي يمكنك أن تضع ثقتك به ليدافع عن الأفكار التي ســوف تســاعد على إعادة بناء أسرنا واستعادة قيمنا الرئيسية؟»[44].

وصلــت جميع هذه الخُطب البلاغية إلى ذروتها في أثناء المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري الذي انعقد في مدينة هيوســتن بولاية تكســاس. أقر البرنامج الســياسي للحزب بإيمانه بالله على نحو واضح، وأكد بوش على توجيه النقد للبرنامج السياسي للديموقراطيين لفشلهم في إجراء ذلك، وأعطى الأولوية لبعض القضايا مثل الإجهاض، وإقامــة الصلوات داخل المدارس، ومعارضة حقــوق المثليين. وفضلا على ذلك، أدى انتشــار هذا الخطاب البروتســتانتي المحافظ إلى أن يبادر جيري فالويل إلى تشــبيه المؤتمــر كأنه «اجتــماع معمداني لإيقاظ الروح الدينيــة»[45]. وعلى الرغم من ذلك، تمثلــت أكثر اللحظات المؤثرة خلال المؤتمــر في الخطاب الذي ألقاه باتريك بيوكانن، المســاعد السابق لنيكسون، حيث شــن هجوما على كلينتون لدعمه «الإجهاض غير المقيد» و«حقوق المثليين» و«التطرف البيئي» و«المساواة المتطرفة ما بين الجنسين» التــي تجســدت في زوجته هيلاري. ووضــع ذلك في مقارنة مع دعــم الرئيس بوش للقيم التقليدية، والحرية، واليقين الأخلاقي، كما لو كان يردد كلمات كويل السابقة، وصرح بيوكانن بأن ما يجري بمنزلة حرب، قائلا:

> أصدقائي، إن هذه الانتخابات أكبر بكثير من فكرة من الذي ســيفوز بها، فهــي معنيــة بهويتنا وما نؤمن به، إنها تتعلق بما نرمز إليه كشــعب أمريكي.

> هنـاك حرب دينية دائرة داخل وطننا من أجل روح أمريكا، إنها حرب ثقافية حول نوع الأمة التي سـنكون عليها يوما من الأيام تضاهي في أهميتها الباردة مـن قبل. وفي خضم هذا الصراع الذي نأمل من خلاله اسـتعادة روح أمريكا، يقف كلينتون وكلينتون في الجانب الآخر، ويقف جورج بوش إلى جانبنا. لذلك، علينا العودة إلى ديارنا والوقوف إلى جواره[46].

نضوج الحروب الثقافية

كان الدفـاع عن القيم الثقافيـة، وما أُطلق عليها حـروب الثقافة، التي ميزت الحملات الانتخابية للعامين 1988 و1992 نابعة بشـكل كبير من اعتبارات تكتيكية تتعلق بالأسـلوب الأمثل للفوز في الانتخابات. وعليه، فقد عكسـت جهدا متعمدا لاسـتقطاب الشـعب الأمريكي على طول خطوط ثقافية مـن أجل الحد من أهمية الاعتبـارات الطبقيـة أو الاقتصادية كأسـاس لعملية التصويـت. وفي هذا الصدد، اسـتمرت حمـلات بوش الانتخابيـة - في صورة طبق الأصل من حملات نيكسـون وريغان - في استحضار القضايا الاجتماعية المسببة للشقاق كأساس للحشد الشعبي. وكان خلط المسـيحية المحافظة بالوطنية ضروريا لتفعيل هذه الإسـتراتيجية. لكن، وعلى نهج الانتخابات الهندية خلال الفترة الزمنية نفسها عكست الحملات الانتخابية الأمريكية الاسـتغلال نفسـه للأيديولوجية - والسياسـة الجماهيريـة - الذي ميز الخطاب السـياسي في تلك الدولة تجنبت الموضوعات الرئيسية للحملات الانتخابية قضايا جوهرية لمصلحة قضايا مسيسـة تمكنت من حشـد الدوائر الانتخابية. وقد وجهت الانتخابات بواسـطة قضايا بسيطة وعاطفية مثل ما إذا كان يحق للمثليين الزواج، أو هل من الممكن لشـخصية تلفزيونية خيالية إنجاب طفل من دون إتمام الـزواج، وذلـك في الوقـت الذي جرى فيه تهميش تسـاؤلات جادة عن السياسـة الصناعية للدولة (أو الافتقار إليها). وفضلا على ذلك، فإن حقيقة تمكن جورج بوش الأب - كونه سياسيا معتدلا في الأصل ينتمي إلى الجناح الليبرالي داخل الحزب - من استخدام هذه الإستراتيجية بفاعلية شهدت على قوة رسالتها ودورها الفعال أيضا.

وبالطبـع، كانـت هناك حقيقة وراء حـروب الثقافة التي تـردد صداها لدى قطاعات كبيرة من السـكان. تكمن في باطن أوجه الجدل المشـار إليها تسـاؤلات

بشـأن كيفية تعريف الأمة، وسـواء كانت هناك مجموعة معينة (ومحدودة) من القيـم الدينية التي ينبغي غرسـها داخل مؤسسـات الأمة والدولة. وبالنسـبة إلى معظم المسـيحيين الصالحين، تمركزت هذه القضايا في قلب الفكرة الأمريكية ونوع الدولـة التي يودون إقامتها. ومـع ذلك، مثلت هذه القضايا الاجتماعية المسـببة للشقاق – التي كان معظمهم متحمسا لها – خطابا مشتتا أسهم في التشويش على التحديات الاقتصادية والسياسـية والاجتماعية الحقيقية التـي تواجه الدولة. اثنا عشر عاما من الحكم الجمهوري شـهدت تضخما هائلا في حجم الحكومة وانفجارا في الإنفـاق الفدرالي. وارتفع الدين القومي في أثنـاء إدارتي ريغان وبوش من 900 مليـار دولار أمريكي في العـام 1980 إلى 4.3 تريليون دولار أمريكي في العام 1993. تحولـت أمريكا أيضا من أكبر دولة دائنة في العالم إلى أكبر دولة مدينة. وفضلا على ذلك، أدى التأكيد عـلى التحرر الاقتصادي إلى انهيار حقيقي في المدخرات وصناعة القروض، كما سهل من تدهور القاعدة التصنيعية داخل أمريكا. وبالتالي، كان على مسـؤولي الحزب الجمهوري إعادة توجيه الغضب الشعبي داخل الدولة بعيدا عن هـذه المخاوف الاقتصادية ونحو القضايا الثقافيـة. وبقدر ما يتمكن الجمهوريون من تعريف إطار الجدل السياسي من منظور الثقافة أو الدين، فسوف يستعيدون سيطرتهم على السلطة السياسية. وإذا كانت الحملات الانتخابية تتعلق بالاقتصاد، فسوف يفوز الديموقراطيون.

عصر كلينتون

فـاز بيل كلينتون في الانتخابات التمهيدية للحزب الديموقراطي والانتخابات الرئاسية في العام 1992. وعلى الرغم من وجود مزاعم بخصوص خيانته الزوجية وسلسـلة الهجمات على أخلاقه، تمكن كلينتون من توضيح رؤية اقتصادية لاقت قبول المصوتين الوسـطيين. أصبحت قضايا الوظائـف والرعاية الصحية والتعليم أولويـات ذات أهمية أكبر بالنسـبة إلى جمهور الناخبـين الأمريكيين – تحديدا خلال الفـترات الاقتصادية الصعبة – مقارنة بالقضايـا الاجتماعية التي روج لها كويل وبوش. وعلى نحو مماثل، أدت المخاوف الاقتصادية التي أثارها مرشـحون آخرون، أبرزهم بيوكانن والمرشح المستقل روس بيرو، إلى زيادة أهمية الاعتبارات

الاقتصادية في الحملة الانتخابية على حساب القضايا الثقافية. وفضلا على ذلك، أُضعفت الرسالة الدينية لحملة بوش - كويل الانتخابية باستحضار كلينتون نفسه روح الدين. لكن البلاغة الخطابية لكلينتون كانت مستوحاة بشكل كبير من الحركة الاجتماعية الإنجيلية والجانب التقدمي للدين الأمريكي. وقد ساعدته رسالته الشعبية، التي خلط فيها بين المخاوف الدينية والاقتصادية، في إعادة تعريف أسس الجدل وتوضيح أن الأفكار والأعراف الليبرالية (والعلمانية) كان لها أساسها المسيحي. وجه كلينتون أيضا النقد إلى السياسة الدينية الرجعية التي تبناها خصومه، بحجة أنها تنشر بذور التعصب والانقسام. وفي أثناء خطاب ألقاه في جامعة نوتردام، صرح كلينتون بأن «أمريكا ليست بحاجة إلى خوض حرب دينية، فهي بحاجة إلى إعادة تأكيد القيم التي هي - بالنسبة إلى أغلبنا - متأصلة داخل عقائدنا الدينية»[47].

كانت حملة كلينتون الانتخابية مستوحاة على نحو كبير من الدين المدني للعصور السابقة، واستخدمت الخطاب الديني البلاغي للترويج لرؤية أكثر شمولية للمجتمع الأمريكي. وفضلا على ذلك، تلقت الحملة الانتخابية مساعدة من المجلس القومي للكنائس (NCC) الذي عزز من انتقاد كلينتون للسياسة الدينية التي تبنتها إدارة بوش. وقد أصاب خطاب بيوكانن من بين آخرين، في أثناء مؤتمر الحزب، قادة الدين من الاتجاه السائد بالنفور. وعلى الرغم من أن تصريحات بيوكانن كانت مألوفة بين المسيحيين المحافظين، بدت صورة حرب الثقافة متطرفة بالنسبة إلى معظم الشعب الأمريكي. وجرى التعبير عن هذه المخاوف في رسالة نشرها زعماء الدين من الكنائس الرئيسية في أمريكا، وعبرت الرسالة عن القلق من تسييس حملة بوش الانتخابية للدين وميلها نحو الترويج لتفسير واحد للدين واستبعاد جميع التفسيرات الأخرى. كما دعت أيضا إلى وضع خطاب مدني أكثر تسامحا. وذكرت الرسالة الواردة من المجلس القومي للكنائس: «أي استخدام حزبي لاسم الله يميل إلى توليد التعصب والانقسام». وفضلا على ذلك، ذكر البيان أنه «من التجديف... أن نستحضر اسم الله المطلق والمقدس للتأكيد على تفوق معنوي لطائفة من الناس على حساب طائفة أخرى أو حزب سياسي على حساب آخر»[48]. كما ذكرت الرسالة أنه يتعين أن تكون العقيدة والله أساسا للوحدة، وليس للانقسام.

إذا كان النجــاح الانتخابي الذي حققه كلينتون قد أظهر «وســطية» جديدة، فقــد كان التوجه قصير الأجل[49]. فقد الحزب الديموقراطي ســيطرته على كل من مجلــس النواب ومجلس الشــيوخ الأمريكي في انتخابات منتصف الفترة الرئاســية في العــام 1994، وكانت النتيجة مذهلة، فلم تتســبب فقــط في الإطاحة بالهيمنة الديموقراطيــة مــن الكونغرس، بــل مثلت أيضا ســيطرة أغلبيــة جمهورية على مجلــس النواب لأول مرة منذ أربعين عاما. وكانت الانتخابات اســتثنائية، لكن لم تكن الديناميكية الأساســية مســتغربة. اعتمدت الإســتراتيجية الانتخابية للحزب الجمهوري في العام 1994 على الشــعبوية اليمينية نفســها التي حددت السياسة الرئاســية على مدار العقود الثلاثة الماضية. وسعى نيوت غينغريتش، زعيم الجناح المحافــظ للجمهوريين في مجلــس النواب، نحو وصم الأغلبيــة الديموقراطية على أنهم ليبراليون فاسدون يؤيدون الحكومة الضخمة والضرائب ولا يواكبون مخاوف الأسر العاملــة في أمريكا. كان الاعتماد المســتمر على القضايا الاجتماعية المســببة للشقاق - مثل الإجهاض، وإقامة الصلوات داخل المدارس، والقيم الأسرية - جزءا مهــما من هذه الاســتراتيجية بهدف التشــويش على الاهتمامــات الأكثر إلحاحا، والمرتبطة بالتكاليف المرتفعة للرعاية الصحية وتأثير سياسات التجارة النيوليبرالية في المجتمــع. مكنت فاعلية هذه الإســتراتيجية الجمهوريين مرة أخرى من حشــد المصوتــين الدينيين من ذوي الدخــل المنخفض، الذين صوتوا مــن قبل «لمصلحة عقائدهم، وليس وضعهم المادي»[50].

هناك عوامل أخرى قدمت المساعدة لثورة غينغريتش مثل ظهور الأحاديث الإذاعية. منحت شــهرة المعلقين اليمينيين على موجــات الأثير الأمريكية معنى جديــدا «للحملــة الانتخابية الدائمة» التــي روج لها واضعو الإســتراتيجية من الجمهوريــين مثل روجر أيلــز، الذي أدار من قبل العلاقــات الإعلامية لمصلحة نيكســون وريغان وبوش، والــذي أصبح لاحقا الرئيس التنفيــذي لقناة فوكس الإخبارية Fox News في العام 1996. وعن طريق توفير مســار بديل للخطاب السياسي، تمكن المعلقون المحافظون من تقديم تفسير للأحداث داخل واشنطن اختلف عن ذلك التفســير المنتشر في الاتجاه الإعلامي السائد. كما اتصف أيضا الجمهوريون بالفاعلية في الاستفادة من الترويج للسخط الشعبي من الكونغرس

كمؤسسة. وعلى الرغم من وقوع العديد من الفضائح الشهيرة التي أدت إلى تفاقم هذا التوجه - مثل فضيحة كيتينغ المتورط فيها خمسة أعضاء من مجلس الشيوخ، وكارثة المدخرات والقروض، وفضيحة مجلس النواب المصرفية - ساعدت جماعة غينغريتش على تحويل هذه القضايا إلى فضائح تتعلق بأعضاء الحزب الديموقراطي. وأخيرا، جرى تسهيل سيطرة الحزب الجمهوري عن طريق محاولات الحزب لجعل المنافسات المحلية ترتبط بقضايا قومية، وبالتالي أسهمت في تأميم الحملات المحلية. وهكذا، مثلت انتخابات العام 1994 أوج إستراتيجية الحزب الجنوبية وعملية إعادة تغيير المسار الانتخابي التي كان قد بدأها نيكسون في العام 1968. وشهد العام 1994 تحولا كاملا للجنوب كمنطقة نحو الحزب الجمهوري، بما أن الديموقراطيين الذين مكثوا فيه فترة زمنية طويلة قد فقدوا مقاعدهم داخل الكونغرس وحل الجمهوريون المحافظون محلهم. إن تنبؤ ليندن جونسون بخسارة الديموقراطيين في الجنوب طوال جيل كامل بسبب الحقوق المدنية كان في طريقه أخيرا للتحقق.

أدت سياسات إدارة كلينتون المبكرة أيضا دورا في هذه الجولة الجديدة من السياسة الثقافية. تسبب دعم كلينتون للمعاملة غير التمييزية للمثليين داخل المؤسسة العسكرية، ودعمه للسيطرة على مبيعات السلاح وحقوق الإجهاض، ودور هيلاري كلينتون البارز في مستهل سنوات الإدارة، كل ذلك تسبب في أن يوغر صدور المصوتين المحافظين من ذوي البشرة البيضاء. كما ساعدت معارضته لحرب فيتنام عندما كان في شبابه ومحاولاته تشكيل مجلس وزراء متنوع من جميع الأطياف وإصلاح الرعاية الصحية في تعزيز صورته كليبرالي على نمط دوكاكيس. واستخدمت الجماعات المحافظة، التي كانت تعمل بنشاط في معارضة كلينتون، الرسائل البريدية المباشرة والأحاديث الإذاعية والمؤسسات البحثية لتوجيه النقد القاسي للرئيس الحالي. كما منح أيضا تكليف مدع خاص للنظر في ماضي كلينتون المالي آلية لإجراء تحقيق أكبر حول المزاعم واسعة النطاق، والتي ثبت أن الأكثر أهمية منها كان ذا طبيعة جنسية. حتى بعد إعادة الانتخاب السهل في العام 1996، استمرت سياسة الانقسام الثقافي في تعريف قاعدة الحزب الجمهوري، وظل كلينتون الهدف الأساسي للعداء المحافظ.

وعلى الرغم من ذلك، تقيدت فترة رئاسة كلينتون الثانية على نحو خطير بفضيحة مونيكا لوينسكي، حيث تصدرت أخبار اتصاله الجنسي بإحدى المتدربات من داخل البيت الأبيض جميع وسائل الإعلام الرئيسية في يناير العام 1998، وهو الأمر الذي دمر رئاسته في النهاية. ارتبطت الفضيحة الجنسية - والتستر عليها - بصورة السياسي الفاسق المرتبطة بالخطاب البلاغي المحافظ[51]. وعلى الرغم من أن إجراءات الاتهام الجنائي - بناء على إنكاره لهذه العلاقة في أثناء حلف اليمين - عكست غضبا حقيقيا وسط دوائر المحافظين المتدينين، لم يكن معظم الأمريكيين على اقتناع بأن هذا الفعل الآثم يصل إلى حد الاتهام الجنائي، وبدلا من ذلك نظروا إليه على أنه أمر مؤسف وغير لائق، لكنه لا يرتقي بكل تأكيد إلى مستوى «الجرائم الكبرى والجُنح»، وهو الشرط الدستوري الواجب توافره لعزل رئيس من مهام منصبه. من جانب آخر، أدت نزعة الانتقام التي أظهرها مدعي الاتهام الجنائي إلى إضعاف قضيتهم أمام محكمة الرأي العام. وفضلا على ذلك، انتقد معظم زعماء الدين انهماك المحافظين بسوء السلوك الجنسي، خصوصا في الوقت الذي كانوا يقدمون فيه القليل جدا لمساعدة الفقراء. وفقا لما أشار إليه أحد زعماء الدين، «هناك حالة من السخط الهائل نظير ما اقترفه كلينتون، وأنا أتقبلها. لكن أين هي حالة السخط في وجود نحو 12 مليون طفل من دون رعاية صحية؟»[52].

وإذا كانت فضيحة لوينسكي قد فشلت في إنهاء فترة رئاسة كلينتون قبل أوانها، فهي بالطبع قد ألقت بظلالها على السباق الرئاسي للعام 2000. ويمكن رؤية ذلك في تأثير «قضية الشخصية» وقضية «القيم الأخلاقية» أثناء الحملة الانتخابية. ففي تلميح واضح لفضائح كلينتون، أصر جورج دبليو بوش، حاكم ولاية تكساس وقتئذ، على أنه «سيعيد الشرف والكرامة إلى البيت الأبيض»[53]. وسعى بوش نحو ربط المرشح الديموقراطي ألبرت غور، نائب الرئيس، بالسمعة الملوثة للإدارة، وهو معنى ضمني يفيد بأن إدارة كلينتون قد لطخت منصب الرئيس. ضخم بوش أيضا من شخصية نائب الرئيس، بحجة أنه يغير من مواقفه بسهولة، مما يعكس ميلا إلى النسبية الأخلاقية على حساب الاقتناعات الأساسية.

كانت عقيدة بوش المسيحية جزءا محوريا من إستراتيجية الحملة الانتخابية. فعن طريق تأكيد معتقداته الدينية الراسخة، سعى بوش نحو تمييز نفسه عن غور، مدعيا أنه لم يتردد في اقتناعاته لأنه يؤمن بالأمور المعنوية المطلقة. وكانت هذه خاصية جوهرية لمناشدة بوش للمحافظين المسيحيين، حيث بدأ بوش أيضا في الوصول إلى القساوسة البروتستانت في العام 1998، وعيّن رالف ريد، المدير السابق للتحالف المسيحي، لتقديم المساعدة في حملته الانتخابية. وتحدث بوش مع العديد من كبار القساوسة - بمن فيهم الداعية التلفزيوني المسيحي جيمس روبنسون - عن «دعوته» إلى الترشح للرئاسة وعن اعتقاده بأن «الله أرادني أن أترشح إلى منصب الرئيس»[54]. كما أصاب أيضا خطاب بوش البلاغي في أثناء الحملة الانتخابية الموضوعات المتعلقة بالله والوطن بالضبابية، وذلك لوصفه المسيح عيسى بأنه فيلسوفه المفضل «لأنه عمل على تغيير جوارحي»[55]. إن مثل تلك المناشدات الصريحة للدين جعلت معظم المسيحيين المحافظين يستنتجون أن بوش هو «واحد منا»[56].

يُعتبر اختيار عضو مجلس الشيوخ جوزيف ليبرمان لكي يكون مرشحا لمنصب نائب الرئيس في حملة غور الانتخابية بمنزلة رد فعل للتأكيد الديني (والأخلاقي) للحملة الانتخابية. فعن طريق اختيار عضو مجلس شيوخ يهودي محافظ سعى غور إلى النأي بنفسه عن فضائح كلينتون. كان ليبرمان ناقدا صريحا لكلينتون عند انتشار أخبار علاقته بلوينسكي، وعكس اختياره محاولة حملة غور الانتخابية تحجيم أفضلية بوش فيما يتعلق بقضية الأخلاق. وفضلا على ذلك، تمثلت أكثر إسهامات ليبرمان المهمة في دعمه الصريح لدور أكثر وضوحا للدين داخل الحياة العامة الأمريكية، حيث أشار في عدة مناسبات إلى أن «الدستور يكفل حرية الديانة، وليس حرية الابتعاد عن الدين»[57]. وذكر أيضا أن أمريكا قد «فقدت اتجاهاتها الأخلاقية»[58] وأننا «كشعب واحد، نحن بحاجة إلى إعادة التأكيد على عقيدتنا»[59]. وبالمثل، كان ليبرمان صريحا في انتقاداته لـ «الترفيه السام» الذي اتصف به المشهد المعاصر لوسائل الإعلام وتعهد بـ «طفرة جديدة في النهضة الأخلاقية والثقافية» كوسيلة لإبطال تدهور أمريكا[60].

كان هذا الدافع وراء اختيار ليبرمان ومحاولة استقطاب قضية القيم الأخلاقية مثيرا للجدل. على الرغم من استخدام الديموقراطيين الدين فترة طويلة في أثناء حملاتهم الانتخابية، كان التوجه ذا منظور ليبرالي من الزاوية الاجتماعية، وليس ذلك النوع من الدين المحافظ الذي انجذب إليه الجمهوريون على نحو تقليدي. وبناء على ذلك، بدت تصريحات ومواقف ليبرمان مؤيدة، وليست معارضة، لادعاءات بوش الرئيسية في حملته الانتخابية بخصوص المجتمع العلماني الذي يولد الفجور. وعلى الرغم من أن رسالة ليبرمان الدينية كانت مسكونية ضمنيا، فقد اتسمت بالمحافظة بشكل واضح، مع قليل من توجهات الحركة الإنجيلية الاجتماعية التي ميزت حملات الانتخابات السابقة للحزب الديموقراطي. وهكذا، جنحت المحافظة الدينية التي أبداها ليبرمان إلى تعزيز خطاب الحرب الثقافية بدلا من توفير بديل حقيقي. لم تتفق حماسة ليبرمان للدين في أثناء الحملة الانتخابية بصفة دائمة مع عقيدة الحزب الديموقراطي. ومن ثم، كان من المفارقة أن تطلب رابطة مكافحة التشهير من ليبرمان الامتناع عن مثل هذه المناشدات الواضحة للدين، التي شعروا بأنها قد «تخطت حدودها»[61].

جورج دبليو بوش والحرب على الإرهاب

أسرت الطبيعة المغلقة والمتنافسة للحملة الانتخابية في العام 2000 جمهورا من الناخبين المنقسمين على طول خطوط حزبية. اختلف المصوتون الأمريكيون حول عدد متنوع من القضايا التي تتراوح ما بين السياسة الاقتصادية والدور الذي تؤديه أمريكا في العالم. كما كان أيضا هناك انقسام حول الرؤى المتنافسة للأمة. وفي هذا الصدد، أسهمت أربعون عاما من السياسة الثقافية في خلق مجتمع مستقطب على نحو عميق. فمن أحد الجوانب، كان هناك المحافظون الثقافيون الذين مثلوا حجر الزاوية في الفوز الانتخابي الذي حققه الحزب الجمهوري منذ العام 1968، حيث عرفوا بحماسهم الوطني والاهتمام بـ «القيم التقليدية» ودعم جيش قوي وحازم. كما عملوا أيضا على مناصرة دور محوري للدين المسيحي في الحياة العامة الأمريكية. وعززت القومية الدينية التي تبناها بوش - إرث الرؤساء الثلاثة الجمهوريين الذين سبقوه - من هذه الأفكار ونجحت في

تمكــين هذا المجتمع. كما منحت أيضا تأكيدا كهنوتيا بشــكل واضح على النظام الأمريــكي (على الأقل تحــت الحكم الجمهوري). وعلى نهــج اليمين المتطرف في أثناء الخمســينيات من القرن الماضي، خلطت حملة بوش الانتخابية بســهولة - وإدارته فيما بعد - المسيحية المحافظة بالوطنية ودعم رأسمالية الأسواق الحرة. وإذا كانــت أمريكا تعاني حالة من التدهور، فإن ذلك لم يكن نتيجة للسياســات الاقتصادية طوال الثلاثين عاما الماضية، لكن بســبب انحراف قطاعات معينة من الســكان الأمريكيين وتسامح ليبرالي أدى إلى التساهل مع الفجور. وبالتالي، وعلى وتيرة نيكســون وريغان من قبله، دعــا جورج دبليو بوش الدولة إلى اســتعادة جذورها البروتستانتية في محاولة لاسترجاع السياسة والمجتمع الأمريكي.

في الجانــب الآخر من الطيــف الأيديولوجــي وُجدت العناصر الأكــثر ليبرالية اجتماعيــا من المجتمع الأمريكي. شــعر هؤلاء بالانزعاج بشــأن التوجهات المعاصرة وعــدم صفاء الحيــاة العامة الأمريكية. وعــلى الرغم من ذلك، كانــوا أقل اهتماما بخصوص الســلوكيات الجنسية مقارنة بالاهتمام بسياســات الحكومة التي عملت ضــد العدالة الاجتماعيــة ومصالح الفقراء، كما شــعروا بالقلق الشــديد من جراء التفاوت الواســع في الدخل، والافتقار إلى الرعاية الصحية ميسورة التكلفة، وتعصب اليمين المســيحي. تشكك أيضا الليبراليون الأمريكيون في القدرة غير المنظمة للسوق على توفير الســلع العامة، حيث اعتبروا الرأســمالية المعــاصرة مصدرا لمعظم العلل الاجتماعيــة التي اســتنكرها المحافظون. ووفقــا لهذا الرأي، تأصلــت أزمة المجتمع الأمريكي في التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، وليس في غياب العقيدة الدينية. ونظر أيضا هذا الفريق نظرة تشــككية لمحاولات غرس العقيدة المسيحية المحافظة داخل المؤسســات العامة. واُعتبرت المبادرة «المبنية على العقيدة» التي تبناها جورج بوش أقــل من مجرد محرك لخدمة الفقراء عن كونها لمصلحة نشر الدين البروتســتانتي. وركزت مخاوف اليسار الديني - بالإضافة إلى أقرانهم من العلمانيين - على التعارض ما بين التصريحات الصريحة عن القيم المســيحية التي ميزت حملة بوش الانتخابية والترويج لسياسات وُضعت لخدمة الغني والقوي على حساب الفقير.

وبفوزه في الانتخابات الرئاســية في العام 2000، عــلى الرغم من فقدان الصوت الشــعبي، حصل الرئيس بوش على إجماع بسيط مــن دون تفويض في خضم هذه

البيئة السياسية شديدة الانقسام. تعرقلت مبادرات السياسة التي وضعها مسبقا ولم تتحقــق محاولة دفع أجندة محافظة داخل الكونغرس. واشــتمل برنامج بوش على المبادرة المبنية على العقيدة ســابقة الذكر التــي تعمل على توجيه الأموال الفدرالية نحو الكنائس الأمريكية وخفض الضرائب التي يســتفيد منها أثرياء أمريكا على نحو غير متكافئ. ونظرا إلى شعوره بالقلق بخصوص الاتجاه الذي تسلكه الإدارة الجديدة، أعلن جيمس جيفوردز - عضو وسطي بمجلس الشيوخ عن ولاية فيرمونت ينتمي إلى حزب الرئيس - استقلاله، مما حول السيطرة على مجلس الشيوخ إلى الديموقراطيين. وعــلى الرغم من ذلك، تلاشــت مثــل هذه المعارضــة المبكرة مع وقــوع الهجمات الإرهابية يوم 11 سبتمبر 2001، حيث أسهمت حالة الرعب والصدمة من جراء هذه المأســاة القومية في توحيد الدولة خلف قيادة الرئيس بوش. وقد كانت بكل وضوح لحظة فارقة بالنسبة إلى الرئيس الجديد، بالإضافة إلى أنها كانت فرصة فريدة لتوسيع نطاق دعمــه في الداخل والخــارج[62]. ومع ذلك، اســتخدمت الإدارة هذه اللحظة لتعزيز سلطتها، مع البدء في التجهيز لـ «حرب مفتوحة على الإرهاب»[63].

عكس رد فعل إدارة بوش على الهجمات الإرهابية التي وقعت في الحادي عشر من ســبتمبر البيئة الثقافية التي وصل بوش من خلالها إلى الســلطة، حيث وصِفت الهجمات بالإضافة إلى رد الفعل المتعاقب من خلال تعبيرات دينية مستوحاة بشكل كبير من الرواية المســيحية للتاريخ الأمريكي. كما عكست أيضا الرؤية الثقافية التي نظر من خلالها المحافظون إلى الأمة. وفي أثناء مراســم التأبين المحكمة التي عُقدت بالكاتدرائية الوطنية في واشــنطن، تحدث الرئيس بوش عن قضية وطنية مقدســة يتعين على الجيل الجديد من الأمريكيين الاســتجابة لها، وقال إنها «مسؤولية الدولة تجاه التاريخ أن ترد على هذه الهجمات وإخلاء العالم من الشر»[64]. وكانت الرسالة مثالا واضحا للقومية الدينية الأمريكية، رســالة خلطت فكــرة غير متبلورة للحرية مع الديانة المســيحية وأسلوب الحياة الأمريكي. وفضلا على ذلك وعن طريق توجيه ندائه من أعلى منبر الوعظ داخل الكنيســة، استخدم بوش هذا الخليط الفعال من الدين والقومية والعســكرية بهدف تبرير حزمة من المبادرات التي ستشــكل تحولا ملحوظا في السياسة الخارجية الأمريكية، كما ساعدت على منح شرعية لرئاسة كانت محل نزاع حتى ذلك الحين.

كان واضحـا في تصريحات بـوش، وفي بيانات أخرى مماثلـة، فكرة الاعتداء على أمريكا بسـبب قيمها، وليس نتيجة لسياسـاتها. كما ذكـر الرئيس بوش أن الإرهاب عُـرِّف من خلال عدائـه للحرية وفكرة المجتمـع المنفتح، وفضلا على ذلك فقد وصف من شـنوا هجمات الحادي عشر من سـبتمبر بأنهم مسـلمون متعصبون ومناهضـون للحداثة، وأن ما كان يواجه أمريكا ليس أقل من «حرب لإنقـاذ الحضارة»[65]. وعلى نهج الحرب الباردة والصراع في مواجهة الفاشـية في أثنـاء منتصف القرن العشرين، تحدد هذا النزاع الجديد من منظور أيديولوجي وديني. وكان الأمر الشـائك وقتئذ هو منافسـة ما بين رؤيتين مختلفتين للنظام الاجتماعي، حيث قيل إن الغرب، بتعريفه، يرمز إلى فكرة المجتمع المنفتح الذي شكلته مبادئ التنوير، وحرية الفرد، والتسامح في التنوع. من جانب آخر، قيل إن البديل الإسـلامي يجسد الرؤية المحدودة للطائفية العرقية والدينية التي تنطبق عـلى المجتمع المنغلق. وعـلى الرغم من تجنب الإدارة للفكـرة المتعلقة بصدام الحضـارات، فقد انطبق هذا الوصـف بوضوح على إطار العمـل الديني الذي وضعه هنتنغتون.

أسـهم هذا الوصف الـذي أطلقته الإدارة على الحرب عـلى الإرهاب - والذي سيشـار إليه فيما بعد بالصراع ضد الفاشـية الإسـلامية - في تعزيـز طبيعة النزاع الديني بين الطوائف[66]. قيل إن أمريكا كانت تحارب لمصلحة حرية الإنسان، وقيل أيضـا إنه عنـد الصراع للحصول عـلى الحرية، فإن «الله ليس بمحايـد»[67]. ويمكن تلمس الدلائل المسـيحية في العبـارة التي ذكرها الرئيس بوش بأن الحرية ليسـت إسـهاما أمريكيا للعالم، لكنهـا «هبة من العلي القدير لكل رجـل وامرأة». وعكس هذا الخليط من المثالية المسـيحية والديموقراطية والحرية الصفة الأخلاقية المطلقة للحركة المسـيحية المناهضة للشـيوعية، وهو الخليط الذي أرشد الأساس المنطقي لغزو كل من أفغانستان والعراق. كما كان متأصلا أيضا في أحد الافتراضات أن إدارة بـوش كانت بصدد «تنفيذ ما أراده الله»[68]. ووفقا لما أشـار إليه أحد المعلقين من المحافظين الجدد في ذلك الحين، أسهمت أحداث الحادي عشر من سبتمبر في «تغيير شكل» رئاسة بوش. وسط النار والرماد الناتج من برجي التجارة العالمي، «ظهر نوع من الوحي متوهجا بأنواع مختلفة من النيران، أضاء خبايا عقل وقلب وروح بوش...

أصبح جورج دبليو بوش الآن على يقين بأن الإله الذي قد عاهده وألزم نفسه تجاهه من قبل كمسيحي مؤمن، قد وضعه في المكتب البيضاوي لهدف ما، حيث وضعه هناك لكي يقود حربا ضد شر الإرهاب»[69].

وعلى الرغم من ذلك، كان وصف الأحداث مضللا. فمن أحد الجوانب لم يأخذ في الاعتبار توضيح بن لادن للأسباب التي جعلته يقترف هذه الأفعال، إلى جانب الفتوى الصادرة في العام 1998 التي منحت الأساس لشن حرب على أمريكا. ووفقا لهذا البيان، فإن الأمر الذي حفز بن لادن وتنظيم القاعدة هو سياسات أمريكا داخل منطقة الشرق الأوسط، وليس القيم الأمريكية[70]. تضمنت هذه السياسات بعض القضايا مثل الدعم الأمريكي للحكومات الاستبدادية في المنطقة، ووجود الجيش الأمريكي داخل بعض الدول العربية (تحديدا المملكة العربية السعودية)، والدعم المطلق لإسرائيل واحتلالها الأراضي الفلسطينية. كانت هذه هي السياسات التي أشعلت المشاعر المناهضة لأمريكا داخل المنطقة والتي استخدمها بن لادن لتبرير أفعاله للعالم العربي والإسلامي. ولم يضع وصف الجهاد الإسلامي الذي قدمته إدارة بوش تفسيرا للسياق التاريخي المتعلق بالشبكة الجهادية الدولية. كانت هناك مناقشات بسيطة دارت خلال العامين 2001 و2002 بخصوص نشأة تنظيم القاعدة، أو بدء ظهور التنظيم أثناء الحرب الأفغانية في الثمانينيات من القرن الماضي، أو الروابط قديمة الأزل بين الجماعات الجهادية الإسلامية (بما فيها تنظيم القاعدة) وأجهزة الاستخبارات في دول حليفة لأمريكا داخل منطقتي الشرق الأوسط وجنوب آسيا. وعلى العكس، فإن أولئك الذين حاولوا إثارة هذه القضايا - وممن نظروا إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر على أنها تبعات غير مقصودة أو انتكاسة للسياسات الأمريكية منذ عصر ريغان - جرى انتقادهم واعتبارهم غير وطنيين وغير مدركين لـ «الوضوح الأخلاقي» لأحداث الحادي عشر من سبتمبر.

قد تكون الصفة الأخلاقية المطلقة للحرب على الإرهاب - والفكرة المتعلقة بأن السياسة الأمريكية عكست إرادة إلهية - قد مثلت وسيلة مفيدة استهدفت الترويج لسياسة الإدارة، لكنها أثبتت نتائج عكسية في النهاية[71]. وبدا وصف بوش للهجمات ونعته المسلمين بـ «الأشرار» على أنه يؤكد أن الحل العسكري

كان «رد الفعــل الوحيد الواقعي والمعقول»[72]. وهو الأمر الذي انزعج على أثره معظم زعماء الدين، الذين صرحوا بأن العنف الإضافي لن يضع حدا للإرهاب بل ســيطيل من أمد الشعور بـ «الخوف واليأس وعدم الاســتقرار»[73]. وفضلا على ذلك، عزز اختيار بوش للهجته وتوســيع نطاق النزاع لكي يشــمل «محور الشر» (العراق وإيران وكوريا الشمالية) من رؤية مسيحية للدور الذي تؤديه أمريكا في العالم. ولم يكن ذلك هو الدين المدني الذي أشارت إليه صيغة بيلا، بل كان خليطا من العقيدة والأمة ســمح بتطبيق سياســة غير مقيدة. وعندما تحدث بوش عن إخلاء العالم من الشر، أشــار أحد المعلقين قائــلا: «إنه يتجه نحو عقلية صليبية، عقلية الحرب المقدسة»[74].

أســهم أيضا توجه إدارة بوش إلى شن حرب على الإرهاب في تعزيز الرأي القائل إن أمريكا كانت بصدد الترويج لصدام ما بين الحضارات. وعلى الرغم من المحاولات الســابقة للتمييز ما بين الإسلام المتطرف والمعتدل، ظلت صورة الصدام ما بين الخير والشر - وبين المســيحية والإســلام - قائمة. كان هذا منظورا ســائدا في جميع أنحاء منطقتي الشرق الأوســط وجنوب آسيا. على سبيل المثال، نُظر إلى الحرب في العراق على أنها نتيجة لهجمات الحادي عشر من ســبتمبر، ويحركها النفط والســلطة على نحــو أكبر مقارنة بقيم التنوير. وأدت عمليات الاعتقال غير المحدودة لمقاتلي العدو في خليج «غوانتانامو» في كوبا والانتهاكات التي مورســت داخل ســجن أبو غريب في العــراق، إلى تعزيــز وجهة نظر بــأن أمريكا كانت تعمل خــارج نطاق الأعراف الدوليــة. وبالمثل، أيد بعض المعلقين من داخل الولايات المتحدة هذه الرؤية للنزاع. على ســبيل المثال منح جــيري فالويل تبريرا إنجيليا لغزو العــراق بحجة أن الحرب كانــت تعنــي «الدفاع عن الأبرياء... وإذا لم ننجح في وقف انتشــار الشر، فســوف نفقد العديد من الأرواح البريئة وســيتأثر ملكوت الله»[75]. أدلى بعض القساوســة البروتســتانت في جميع أنحــاء الدولة بتصريحات مماثلة من أعــلى منابر الكنائس في أثنــاء الفترة التي ســبقت الغزو. وعلى الرغم من ذلك، صــدرت أكثر التعليقات إثارة للجدل من الفريق أول وليم بويكن مدلولها أن الحرب ضد الجهاد الإســلامي (وبالتــالي العمل الوشــيك في العراق) مثلت «معركة مقدســة» ضد قوى الشر. إن حقيقة إلقاء بويكن خطبه من داخل الكنائس المســيحية ذات التوجهات المختلفة

- مرتديا الزي العسكري - قد عزز رؤية من القومية الدينية الجهادية التي تذكرنا بندوات مناهضة الشيوعية التي كانت تعقد خلال خمسينيات القرن الماضي، وكانت المادة مشابهة أيضا. وكان فحوى رسالة بويكن أن هذه حرب دينية وأننا، بصفتنا أمة مسيحية «يسود فيها حكم الله»، فإن النصر يعتمد على اتحاد الأمة بأسرها «تحت اسم المسيح عيسى»[77].

المفارقة أنه على الرغم من الخطاب البلاغي، كانت الوسائل المستخدمة في شن الحرب متنافية مع أعراف التنوير للمجتمع المنفتح. لم تعمل سياسات إدارة بوش على تشجيع الحرية، بل على العكس، كانت بصدد دعم الأجهزة الأمنية الأجنبية والطغاة الإقليميين من أجل التصدي للجهاد الإسلامي. كما اتجهت الإدارة أيضا إلى توسيع سلطة الحكومة داخل الولايات المتحدة على حساب الفرد، وتحديدا فيما يتعلق بمعاملة الأجانب. استوجبت هذه المحاولات وجود درجة عالية من السرية والاستعداد للعمل خارج نطاق القانون الأمريكي أو القانون الدولي، وجرى تبرير بعض السياسات مثل إصدار الأحكام القضائية والاستجواب القهري وتفعيل السجون السرية بحجة عدم الجدوى من تطبيق التقييد الأخلاقي سعيا وراء تحقيق الأمن القومي في حالة الحرب[78]. باختصار، فإن فكرة الحرية التي تغنت بها الإدارة قد أكدت على الذات الجماعية للسلطة الأمريكية، ولم تدافع عن حرية الفرد أو احترام حقوق الإنسان. وعلى الرغم من أن الخطاب الوطني لإدارة بوش كان مشبعا بالمُثل المتعلقة بحرية الإنسان والمهمة المسيحية، فقد انجذب إلى الطائفية نفسها التي ميزت المجتمعات المنغلقة. وبخلط الغاية المسيحية بالمصالح الأمريكية، كانت الإدارة بصدد استخدام الدين «لتوفير تبرير أخلاقي فاعل لإستراتيجية الإمبراطورية»[79].

ألقت هذه القضايا بظلالها على الانتخابات الرئاسية العام 2004، وعلى وجه التحديد، الحرب في العراق. وذكر المنافس الديموقراطي جون كيري أن العراق قد حول الانتباه عن تنظيم القاعدة، وأن الحرب المستمرة كانت تؤدي إلى إضعاف موقف أمريكا في المنطقة وحول العالم. وتمثل رد فعل حملة بوش الانتخابية في خلط العراق بأحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث كررت زعمها بأن غزو العراق يعتبر محوريا بالنسبة إلى الحرب الأوسع نطاقا على الإرهاب وبالنسبة

إلى الصراع المستمر لمصلحة حرية الإنسان. وقد وُصِم أولئك الذين اختلفوا مع هذه الرؤية بأنهم غير وطنيين أو ميالين إلى التهدئة وضعيفو الإرادة. سيطرت بعض الموضوعات، مثل الخوف والإرهاب والأمن القومي، على حملة بوش الانتخابية، وهو اتجاه تشابه بشكل لافت للنظر مع الانتخابات الهندية في الثمانينيات ومطلع التسعينيات من القرن الماضي، وكذلك أيضا الادعاء بأن الحزب الجمهوري فقط هو القادر على الحفاظ على سلامة وأمان الأمة[80]. واستخدمت الإستراتيجية الإعلامية لحملة بوش الانتخابية صورا فوتوغرافية لمركز التجارة العالمي المنهار والقائمين على مكافحة الحرائق في ولاية نيويورك، ورموزا أخرى تتعلق بأحداث الحادي عشر من سبتمبر بهدف غرس الخوف والوطنية والدعم المطلق لسياسة الحكومة في الأذهان. وكذلك أيضا الاتهام بأن الهجمات الإرهابية ستكون أكثر احتمالا تحت إدارة يرأسها كيري لأنه يتصف بالضعف في الدفاع عن الأمة، ولأن «الضعف يعمل على جذب أولئك ممن يتربصون لإيذاء أمريكا»[81].

هناك خاصية محورية للحملة الانتخابية وهي محاولة ربط عقيدة الرئيس الشخصية بمصير الأمة، حيث اشتمل ذلك على محاولة متعمدة لغرس معتقد شائع في أذهان المسيحيين المحافظين أن الله قد اختار بوش للوصول إلى البيت الأبيض[82]، كانت فحوى الرسالة – المفعلة – أن الله قد انحاز إلى جانبنا في المعركة ضد الإرهاب، وضمنيا إلى جانب الحزب الجمهوري في حملة الانتخابات الرئاسية. كان الاستخدام الواسع للكنائس كآلية للحشد السياسي – بالإضافة إلى استخدام برامج صلوات القساوسة عبر شبكة الإنترنت مثل «فريق الصلوات الرئاسية» و«صل من أجل الصوت» – ضروريا للترويج لهذا الرأي ولتعزيز التأييد البروتستانتي[83]. كذلك أيضا كان نوع الشعبوية المحافظة التي ميزت الحملات الانتخابية السابقة للحزب الجمهوري. على سبيل المثال، استحضر بوش العديد من الموضوعات والأفكار نفسها المرتبطة بالانتقاد الذي وجهه كويل في العام 1992 إلى «النخب الليبرالية» بهدف الهجوم على كيري ووصفه بعدم الأصالة من الناحية الثقافية. وبالمثل، انتقصت بعض الجماعات المتصلة بحملة بوش الانتخابية من قيمة خدمة كيري العسكرية في فيتنام، حتى عقيدة

كيري لم تسلم من الهجوم. على سبيل المثال، أرسلت اللجنة القومية للحزب الجمهوري إعلانا بريديا إلى المصوتين في ولايتي أركنساس وفرجينيا الغربية يتهم فيه الديموقراطيين (وكيري) بالاستعداد لحظر استخدام الإنجيل[84]. كما هدد أيضا الأساقفة الكاثوليك المحافظين بمنع شعائر المناولة عن الزعماء المنتخبين الذين لا يتفقون مع مناهضة الإجهاض، وهو خلاف كان له تأثير مباشر في كيري والكاثوليكيين الآخرين داخل قيادة الحزب الديموقراطي. نجح الحزب الجمهوري أيضا في وضع مبادرات اقتراع محلي بشأن زواج المثليين في إحدى عشرة ولاية - بما فيها الولايات المتأرجحة مثل ولاية أوهايو. وكانت هذه المبادرات عاملا جوهريا أسهم في قلب عدد كبير من الأصوات المسيحية المحافظة وإرساء مفهوم انقسام الجمهور الانتخابي ما بين «مؤمنين» و«كافرين»[85].

وبالتالي، يمكن اعتبار حملة بوش الانتخابية للعام 2004 أنها تكرار - وذروة - للإستراتيجية التي وضعها نيكسون للاستقطاب الإيجابي[86]. فعن طريق وصف المعارضة الديموقراطية بمعاداة الدين، استطاع واضعو الإستراتيجيات من داخل الحزب الجمهوري بناء أغلبية محافظة تعتمد على رؤية محدودة للدين والهوية القومية. وعلى الرغم من اختلاف القضايا إلى حد ما، فإنها تضمنت بصفة دائمة الاهتمامات الرئيسية للدين والوطنية ورأسمالية الأسواق الحرة. كما عمل مسؤولو الحزب على إرساء أيديولوجية وطنية نجحت في وصم الرأي المعارض بأنه مخالف للتقاليد الأمريكية وخلطت بسهولة الدين بالأمن القومي والدولة. وكان خطر ذلك التوجه، وفقا لما حذّر منه نيبور منذ سنوات عديدة، هو ما يسببه من غشاوة على «الإيمان الحقيقي بالأيديولوجية الوطنية»[87]. فضلا على ذلك، يختلف هذا النوع من السياسة الدينية عن المفهوم الأكثر مسكونية للدين المدني بتعزيزه للانقسامات بدلا من التأكيد على الأمور المشتركة. ومن خلال ربط الدين المحافظ بسياسات الإدارة على نحو متعمد، استمرت حملة بوش الانتخابية في استقطاب المجتمع الأمريكي وإثارة لهيب الانقسام الطائفي لمصلحة تحقيق مكاسب سياسية خاصة بها.

نجحت هذه الإستراتيجية مرة أخرى في العام 2004، ولكن كان تسييس الدين في طريقه إلى التلاشي. وكانت الانقسامات العميقة، والزائفة على نحو كبير،

التي تسببت فيها هذه الإستراتيجية بمنزلة عقبة في طريق الحوكمة الفعالة التي نتج عنهــا في نهاية المطاف إضعاف الهدف من تكويــن أغلبية جمهورية دائمة. وكذلك أيضا تمكين نشطاء الدين المحافظ ورؤيتهم المحدودة للمجتمع الأمريكي. كان تأثير المحافظــين الثقافيين على بعض القضايا مثــل أبحاث الخلايا الجذعية والســلوكيات الطبية - التي وصلت إلى ذروتها عند تدخــل الحكومة الفدرالية في مســألة وقــف دعم الحياة عن تيري شــيافو من عدمه - يشــكل عائقا على وجه التحديد. وأدى ذلك الجدل إلى انســلاخ التحرريين والمحافظين الاقتصاديين على حد ســواء، كما أســهم أيضا في نشر مفهوم أن الحزب الجمهوري يســيطر عليه متطرفون أيديولوجيون على غير وفاق مع الاتجاه الأمريكي الســائد. وكانت أيضــا ظاهرة الخوف من الأجانب المصاحبة للرؤية المحدودة للقومية الأمريكية واضحــة في الجدل حول إصلاح الهجرة. وفي هذا الســياق أشــعل الأمن القومي والخوف من انتشــار الأقليــات رد فعل عنيفا مناهضا للمكســيكيين في العامين 2005 و2006. وعلى الرغم من ذلك، أدى تشــويه ســمعة المواطنين الأمريكيين من أصل لاتيني إلى إقصاء قطاع مهم من الســكان كان من المحتمل أن ينجذب نحو الحزب الجمهوري. كما أســهم أيضا في تجانس الحــزب، بما أن أعضاءه من قطاعات الســكان من الأقليات المختلفة - العرب والمكسيكيين والأمريكيين من أصل أفريقي - قد انســلخوا عنه نتيجة للهجة الخطاب وسياســات إدارة بوش ومؤيديها من المواطنين الأصليين.

وكان هناك أيضا شــعور متزايد انتشر ما بين معظم المحافظين الثقافيين بعد العــام 2004 بأنهم قد اســتُخدموا لغايات سياســية. كان هــذا واضحا في كتاب نشره نائب المدير الســابق لمكتب أساس العقيدة والمبادرات المجتمعية بالإدارة الأمريكية ديفيد كو. وذكر الكتاب أن الإدارة لم تتخذ مطلقا عمل المكتب بشكل جاد وأن مشروعاتها الخاصة كانت تحركها اعتبارات سياســية. وفضلا على ذلك، أشــار كو إلى أن المسؤولين السياسيين أمثال كارل روف قد شوهوا سمعة الزعماء المحافظــين المســيحيين في المجالس الخاصة - مشــيرا إليهم بـــ «المخابيل» - في الوقت الذي كان يعتمد فيه على دعمهم الســياسي للحفاظ على الجمهوريين في الســلطة. وشــعر كو بأن هناك ثمنا باهظا لا بد من دفعه، من الناحية الدينية،

نظير هذا النوع من تسييس الدين الذي تورط فيه البيت الأبيض. ووفقا لما أشار إليه «كو» في كتابه، «عن طريق السـعي وراء السياسة بهذه الحماسة المنقطعة النظـير، نجح المسـيحيون في إقصاء الجميع [كل من يختلف معهم سياسـيا]... (وبالتالي) فإن اسم المسيح عيسى لا يردد في الأذهان الأمور التي أرادها لأتباعه - أن يُحب بعضنا بعضا، وحب الفقراء والمرضى والسجناء، وإنكار الذات، والإخلاص إلى الله. بل ارتبط الاسم بالأنشطة المناهضة للإجهاض، ومعارضة حقوق المثليين، والحزب الجمهوري، وخفض الضرائب»[88].

ترددت هذه الانتقادات على لسـان زعماء مسيحيين آخرين ممن كانوا على درايـة بالتلاعب بالدين من قبل زعماء الحزب. على سـبيل المثال، أشـار راندي برينسـون - ناشط مسيحي ومؤسـس منظمة «أنقذ الصوت» - في حوار أُجري معـه في العام 2006 إلى أن «هيكل السـلطة داخل الحـزب الجمهوري محصن للغاية بالأعمال التجارية الكبرى. وليس محصنا بالبروتسـتانت - فهم عبارة عن وسـيلة لتحقيق غاية ما»[89]. وردد نشـطاء مسيحيون آخرون هذه الشكوى، في إشـارة منهم إلى أن زعماء الحزب الجمهوري يجيدون الحديث في قواعد اللعبة، ولكـن «الحقيقـة أن أكثر ما يهتمون به هو قضايا الدفـاع وقضايا الأعمال»[90]. وأيد ريتشارد سزيك، الرئيس السابق للاتحاد القومي للبروتستانت، هذه النقطة مشيرا إلى أنه أينما تصطدم المصالح الدينية بمصالح الأعمال، فإن مجتمع الأعمال هو الذي يفوز «في كل مرة»[91]. وتزايد الانفصال ما بين السـعي وراء السـلطة والقيـم التي كان من المفـترض أن تتغنى بها هذه السـلطة بالفضائح المختلفة التـي انتشرت داخل الحزب الجمهوري طوال عصر بوش وتضمنت فضائح جمع التبرعات المرتبطة بعضو مجموعـة الضغط الجمهوري جاك أبراموف الذي كان شريكا أساسـيا للزعماء الجمهوريين داخل مجلس النواب والذي ساعد على نقل الأمـوال من أعضاء جماعات الضغط في واشـنطن إلى خزائـن حملة الانتخابات التابعة للحزب الجمهوري. كما تضمنت أيضا الفضيحة الجنسية التي تورط فيها عضو الكونغرس «مارك فولي» وعدد من الفتيان. وكانت فضيحة أبراموف مضرة على وجه التحديد، لأنه اسـتخدم جماعات مسيحية (والرئيس السابق للتحالف المسـيحي رالف ريد) لخدمة مصالح نوادي القمار التي مثلها أبراموف. وأدت

حالة الاستياء التي شعرت بها الجماعات المختلفة من الطائفة المحافظة الأمريكية والسخط على السجل الجمهوري في منصب الرئاسة إلى مكاسب ديموقراطية في انتخابات الكونغرس في العام 2006، كما شكلت أيضا الانتخابات الرئاسية في العام 2008.

باراك أوباما وعودة الدين المدني

كانت انتخابات العام 2008 بمنزلة نهاية للانبعاث الجمهوري. سُددت ضربة قوية وانتكاسة رئيسية للهدف المتطلع إلى خلق أغلبية محافظة دائمة في أثناء انتخابات منتصف الفترة الرئاسية في العام 2006 - حيث سيطر الديموقراطيون على كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ - حتى انهارت تلك الأغلبية تماما في الانتخابات الرئاسية في العام 2008. وكان هذا التحول في الأحداث نتيجة لسجل الحزب الجمهوري في الحكم. فقد أسهمت أوجه فشل إدارة بوش في العراق، وعجزها عن التحكم في الإنفاق الحكومي، والاستجابة الضعيفة لإعصار كاترينا في العام 2005 في إضعاف الثقة بالإدارة وحلفائها من داخل الكونغرس. وكانت هناك أيضا فجوة ظاهرة بين لهجة خطاب الحزب الجمهوري وأفعال أعضائه. لم يفشل القياديون في التزاماتهم الأساسية نحو المسؤولية المالية والاستقامة الأخلاقية فقط، بل ظهروا أيضا كأنهم عديمو الكفاءة أو الجدارة بالثقة. كما أسهمت النهضة الاجتماعية الدينية لليسار الديني بدور أساسي في وضع حد للهيمنة الجمهورية. واتضح ذلك في ترشح باراك أوباما لمنصب الرئاسة، الذي تحدى من خلاله بنجاح مزاعم الحزب الجمهوري بشأن الأصالة الدينية والثقافية. وقد جرى تعريف ترشح أوباما للانتخابات من خلال مثالية دينية أرشدت توجهه السياسي المعتدل والليبرالي، كما ساعد أيضا منظوره إلى الدين في توحيد العناصر المتفاوتة داخل المجتمع الأمريكي، عاكسا مفهوما أكثر تقليدية للدين المدني الأمريكي.

شكلت حملة الانتخابات الرئاسية لعام 2008 مرة أخرى من خلال أوجه الجدل قديمة الأزل في أمريكا حول كل من الدين والمجتمع. كان هذا واضحا في منتدى عام في أغسطس من العام نفسه حيث التقى المرشحان، عضو

مجلس الشيوخ جون ماكين وعضو مجلس الشيوخ «باراك أوباما» داخل كنيسة بروتستانتية في ولاية كاليفورنيا لمناقشة آرائهما بشأن الدين. وجرت استضافتهما وإجراء حوار معهما بواسطة القس ريك وارين، راعي كنيسة سادلباك (حيث انعقد الحدث) ومؤلف كتاب «الحياة التي تحركها الغاية» The Purpose-Driven Life. وفي كلمته الافتتاحية لمنتدى كنيسة «سادلباك»، تحدث «وارين» عن حاجة الشعب الأمريكي إلى فهم «وجهة النظر الشاملة» الدينية للمرشحين من أجل فهم سياساتهما. وكانت هناك أهمية مزدوجة لهذا النقاش. أولا، تسليط الضوء على مركزية الدين، تحديدا الدين المحافظ، بالنسبة إلى السياسة الأمريكية. وفي هذا السياق، أظهر المنتدى مدى تأثير المسيحية البروتستانتية على مدار العقود الثلاثة الماضية. وبالتالي، سعى المرشحان نحو نقل صورة عن نفسيهما كمتدينين، زعيمين حقيقيين بتأكيد مدى محورية المسيح عيسى في حياتهما وعملهما. ارتكزت الخاصية الرئيسية الثانية للمنتدى على الفهم الثنائي للتقليد المسيحي الذي جسده المرشحان، فعلى الرغم من أن كليهما قد أكد على التزامه نحو التفسير البروتستانتي للديانة المسيحية، اتجه أوباما إلى تفسير التقليد بأسلوب متسق مع تعاليم الحركة الإنجيلية الاجتماعية للدين الأمريكي، بينما رأى ماكين في الديانة المسيحية أساسا لسياسته المحافظة.

والمفارقة أن حملة ماكين الانتخابية هي التي عانت بشدة من القضية الدينية. فعلى نهج جورج بوش الأب، لم يكن جون ماكين مسيحيا محافظا، لدرجة أنه قد انسلخ عن هذا الجناح من الحزب في أثناء سعيه للترشح للرئاسة في العام 2000. ووجه ماكين انتقادا لاذعا، بخطاب أثناء الحملة الانتخابية في فبراير من العام 2000، إلى الداعية المسيحي بات روبرتسون وجيري فالويل ووصفهما بوكلاء التعصب، وصرح بأن «التعصب الذي يظهره أي حزب سياسي لا ينتسب إلى القيم اليهودية المسيحية أو القيم الأمريكية»[92]. واستطرد مشيرا إلى أن العقيدة، المبنية على فهم صحيح، «تؤدي إلى الاتحاد ولا تعمل مطلقا على الانقسام». وخلقت هذه العبارات تشككا وعداء ما بين ماكين وأقطاب اليمين المسيحي، حيث انعكس ذلك في التصريحات التي أدلى بها القس جيمس دبسون، مؤسس منظمة «من أجل العائلة»، الذي قال في العام 2008 «لن

أعطي صوتي لجون ماكين بأي حال من الأحوال»[93]. وبالتالي، سـعى ماكين نحو التواصل مع مسـيحيين محافظين آخرين بمن فيهـم القس جون هاجي، داعية مسيحي من مدينة سان أنطونيو بولاية تكساس، في محاولة لإصلاح العلاقات مع اليمـين الديني – وهو خيار أثبت نتائجه العكسـية في النهاية نتيجة لمعتقدات هاجـي المناهضـة للكاثوليكية. وكان هذا أيضا سـببا في أن الأداء الذي ظهر به ماكين أثناء منتدى كنيسـة سـادلباك كان مهما على وجه الخصوص بالنسبة إلى ترشحه في الانتخابات.

عكس اختيار ماكين لسارة بالين مرشحةً لمنصب نائب الرئيس محاولة أخرى للتـودد إلى المحافظين الثقافيـين داخل الحزب الجمهوري. مثلـت بالين اختيارا شعبيا وسـط القاعدة الحزبية وساعدت على حشد المسـيحيين المحافظين وراء ترشـح ماكين للانتخابات. وكان بالين إحدى أعضاء الكنيسة الخمسينية في ولاية ألاسـكا، واتفق موقفها تجاه الإجهاض وحقوق تملك السـلاح وقضايا اجتماعية أخـرى ذات أهمية مـع اليمين الدينـي. وكانت تؤيد تدريس قصـة الخلق في المـدارس، وعارضت حقوق المثليـين، وبالتالي كانت يُنظر إليهـا على أنها تنتهج نهج أقرانها من البروتسـتانت. ووفقا لما أشـار إليه ريتشـارد لاند، رئيس اللجنة الجنوبية لسـلوكيات المعمدان والحرية الدينية، في حوار أجراه في أغسطس من العـام 2008: «إنها واحدة منا»[94]. سـاعد أيضا اختيـار بالين في انبعاث حروب الثقافـة التي كانت غير واضحة في أثنـاء الانتخابات التمهيدية. وهكذا، اختارت حملة ماكين الانتخابية - عن قصد - إستراتيجية الحشد الشعبي اليميني في أثناء الحملة العامة.

هناك خاصية محورية في بديل ماكين – بالين هي رؤية معينة للقومية الأمريكية والـدور الذي تؤديه الدولة في العالم. حيث كان فهمهـم للحرب على الإرهاب وفقا لما جرى تعريفه من خلال الأمور الأخلاقية المطلقة – وكصراع مع التطرف الإسـلامي الشرير وغير القابل للإصلاح – غير واضح مقارنة بمفهوم إدارة بوش. ووفقا لما أشـار إليه «ماكين» في منتدى كنيسـة سـادلباك «نحن نواجه تحديا هائلا على مدار القرن الحادي والعشرين، المتطرفين الإسـلاميين الراديكاليين... وسـوف نتمكن من إلحاق هزيمة بهذا الشر، وبغداد، والموصل، والعراق هي أرض المعركة الرئيسية. وبادرت بالين

إلى تكرار هذا في مناقشات ترشح نائب الرئيس، عندما أشارت إلى أن «هؤلاء (الأفراد) يكرهون أمريكا ويكرهون ما نرمز إليه، بما لدينا من حرية وديموقراطية وتسامح واحترام لحقوق المرأة». عكست هذه التصريحات فهما غاية في السطحية للتحدي الإسلامي، ولكن جرى استحضاره لتوفير التأكيد الكهنوتي على النظام الأمريكي الذي أرشد الإدارات والحملات الانتخابية الجمهورية السابقة. وكان هذا بمنزلة توجه عمل على خلط الدين بالدولة بسياسات الحزب الجمهوري بسهولة، في الوقت الذي تشكك فيه في وطنية وعقيدة والتزام الديموقراطيين بالأمن القومي.

تمثلت المشكلة الرئيسية لهذه الإستراتيجية في العام 2008 في فقدان الأيديولوجية المحافظة المرتبطة بإدارة بوش لمصداقيتها بشكل كبير، خاصة بين الجمهوريين الوسطيين. لم تحظ الحرب في العراق، تحديدا، على القبول الشعبي على نحو هائل، ولم تعد القدرة على بث الخوف في قلوب جمهور الناخبين عن طريق استحضار شبح الإرهاب داخل الأراضي الأمريكية ذات مصداقية خارج القاعدة المحافظة. وفضلا على ذلك، لم تلق فكرة حرب الثقافة قبولا بالقدر نفسه الذي حققته في السنوات الماضية. فبعد مرور ثمانية أعوام للجمهوريين داخل البيت الأبيض - وأربعة عشر عاما في إدارة كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ - لم تبدُ ببساطة هذه الموضوعات الرئيسية مرتبطة بالواقع. علاوة على ذلك، كان للأزمة الاقتصادية التي ظهرت في صيف العام 2008 تأثير هائل في الحملة الانتخابية بوجه عام. أدت المشكلات الاقتصادية التي كانت تكتسح الدولة بشكل كبير إلى إضعاف أهمية القضايا الثقافية بالنسبة إلى الأسر العاملة، التي انتابها شعور بالخوف من فقدان أعمالهم وديارهم. وفي الوقت الذي تحول فيه الانكماش الاقتصادي إلى أزمة مالية شاملة، أصبحت ببساطة القضايا المُسيسة للسنوات السابقة - الإجهاض، وزواج المثليين، وحقوق تملُك السلاح - أقل أهمية بكثير فيما يختص بالتساؤل عن أي مرشح يمكنه التعامل بفاعلية مع الأزمة الاقتصادية الوشيكة. وأصبحت الاعتبارات الاقتصادية، وليست الثقافية، قاعدة أساسية للتصويت بالنسبة إلى معظم الشعب الأمريكي.

كان لدى إدارة أوباما أيضا فهم معقد للدين واستحضار سهل للموضوعات الدينية. واتضح ذلك في أثناء المؤتمر الوطني للحزب الديموقراطي من خلال

التأكيد على الجذور الكاثوليكية لجو بايدن بين الطبقة الكادحة بولاية بنسلفانيا، ومـن خلال خطاب المرشـح الرئاسي. وعلى نهج كلينتون مـن قبله، تميز حديث أوبامـا بألفة سلسـلة مع تعاليم الإنجيـل واقتناعات صادقـة لاقت قبولا لدى المصوتين. وبذاك تمكن من خفض أهمية القضايا الاجتماعية المسـببة للشـقاق وتقديم قراءة بديلة للتقليد اليهودي المسـيحي تؤكد عـلى العدالة الاجتماعية والتسـامح والحركة المسـكونية. كما اسـتطاع «أوباما» أيضا تغيـير الفكرة عن الحزب الديموقراطي على أنـه مضطرب فيما يتعلق بالدين وكونه مرتبطا برؤية محـدودة وثابتة للعلمانية. على سـبيل المثال، في خطاب ألقـاه في العام 2006، أشار أوباما إلى أنه من الخطأ تجاهل تأثير العقيدة على حياة الأفراد، وإضافة إلى ذلك لا يتعين على المجتمع «مطالبة المؤمنين بالتخلي عن دينهم قبل الدخول في الميـدان العام». وصرح أوباما، بدلا من ذلك، بأن من الأهمية بمكان الوصول إلى حل وسط يحقق التوافق ما بين العقيدة والأمور الواقعية لمجتمع سياسي متنوع من الزاوية الدينية. وتحقيقا لهذه الغاية، «ينبغي أيضا وجود درجة من التناسب تقوم بإرشاد أولئك الذين يراقبون الحدود ما بين الكنيسة والدولة»[95].

وجدت رسالة أوباما تعبيرا لها في حملته للانتخابات الرئاسية في العام 2008، حيث تأصلت قوتها في برغماتيتها وقدرة أوباما على توسـيع أوجه الصلة ما بين الدين وبعـض القضايا مثل الفقر، وكيفية إدارة الكوكب، والسياسـة الخارجية. اعـترف أوباما بتأثير كل من العقيـدة وتحديات التعدديـة الدينية على الحياة السياسـية الأمريكية. وفي العديد من المناسـبات، كان أوبامـا يعود إلى التحدي الرئيسي الذي يواجه هذه الدولة وهو: كيفية تكيف قطاعات السـكان شـديدة التدين التي قلما تتفق على الدين أو السياسـة. وفي هذا الصدد، عكسـت أفكار أوباما بشأن التسـامح الديني نوع المسكونية المتأصلة في فهم العلمانية بصفتها لا تدعو إلى التمييز. وسـواء كان أوباما متأثرا بأفكار الآباء المؤسسـين من عدمه، عكسـت رؤيته للدين والمجتمع حلا دينيا وسطيا كان موجودا في قلب الدستور الأمريكي. وبالتالي، تشـبعت رسـالة أوبامـا الدينية بأفكار المسـاواة في المعاملة وعدم التمييز في الأمور المتعلقة بالعقيدة. وأصبحت الرسـالة تدعو إلى التبجيل والتسـامح، كما كانت أيضا عصرية عـلى نحو ظاهر، عاكسـة الإجماع الليبرالي

للسنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. وكانت أفكاره فيما يتعلق بالدين والسياسة أقرب إلى أفكار رينولد نيبور مقارنة بتلك الخاصة بجيري فالويل، كما كانت أيضا هذه الأفكار تتماشى مع تقليد الدين المدني داخل أمريكا، واستوجبت رفضا لنوع القومية الدينية المحدودة التي كانت قد ميزت عصر ريغان - بوش. وهذا هو البديل الذي أثبت أنه أكثر إقناعا يوم الانتخابات.

الخلاصة

توضح انتخابات العام 2008 القيود الناتجة عن سياسة دينية محدودة، فعلى الرغم من أن محاولة استخدام الدين والثقافة لحشد المشاعر الشعبية - وصرف انتباه جمهور الناخبين عن الاعتبارات الاقتصادية - كانت فعالة طوال عقود، فقد نتج عن التناقضات المتأصلة في هذه الإستراتيجية زوالها النهائي. أثبتت إستراتيجية نيكسون الجنوبية نجاحها في دعم عملية إعادة تغيير المسار السياسي داخل الدولة، ولكن على حساب الجناح الليبرالي بالحزب الجمهوري، كما أثبتت هذه العملية من إعادة تغيير المسار أنها عقبة أمام كل من جورج بوش الأب وجون ماكين في أثناء ترشحهما لمنصب الرئيس، حيث اتسم كلا المرشحين بعدم الأصالة وسط القاعدة المحافظة، وبدت محاولتهما لاستحضار قضايا حرب الثقافة وكأنها مخادعة. وعلاوة على ذلك، أدى التحول الذي تم داخل الحزب إلى منع تكوين أغلبية جمهورية دائمة. وفي الوقت الذي أصبحت فيه حركة المحافظين أكثر تأثيرا، تمكنوا من خلق بيئة داخل الحزب جامدة أيديولوجيا ومتعصبة ومعادية لاهتمامات الوسطيين. كما أسهم الخوف من الأجانب الذي صاحب الحرب على الإرهاب والجدل حول سياسة الهجرة في انسلاخ قطاعات رئيسية من المجتمع الأمريكي. باختصار، عرقلت الطبيعة المسببة للشقاق التي اتصفت بها السياسة الدينية للحزب الشمولية الأيديولوجية اللازمة لأي ائتلاف حكم.

أسهم أيضا الجمود الأيديولوجي للسياسة الاقتصادية والخارجية التي اتبعتها إدارة بوش في زوال الحزب، وخلق تبنيها سوقا حرا غير منظم حجما هائلا من التفكك الاجتماعي، وأدى في النهاية إلى الأزمة المالية التي ألقت بظلالها على حملة العام 2008 الانتخابية. وفضلا على ذلك، نتج عن قرار غزو العراق غير

المـدروس الذي اتخذتـه إدارة بوش تدمير صورتها المتعلقة بالقيادة المسـؤولة. ويجوز أن يكون قد استُخدم الدمج الأيديولوجي بين الله والعلم والوطن بغرض الترويج لسياسات الإدارة، ولكنه مهد الطريق لنوع الطموحات الإمبريالية المبالغ فيها التي تُعتبر السـمة المميزة لمراحل سـقوط القوى العظمى. كان الميل نحو النظر إلى الدين على أنه تبرير، وليس معيارا أخلاقيا، سببا رئيسيا في هذا الفشل. ولأنهـا قد تأثرت بشـعور مضلل بتنفيـذ مهمة قومية، سـعت إدارة بوش نحو تنفيـذ سياسـات عملت على إبطال المبـادئ التي كانت تقاتـل من أجلها على نحو ظاهري. وبدلا من تشـجيع حرية الفرد والأعراف الديموقراطية، استُخدمت القوميـة الدينية في عصر بوش لإجازة محاولـة لتحقيق هيمنة إمبريالية وحزمة من السياسات كان مشكوكا في أمرها من الزاوية الأخلاقية. ومن خلال النظر إلى الأمة كهدف في حد ذاتها - إرشادها بواسطة الغاية الدينية - تورطت إدارة بوش في سياسة خارجية «غير دقيقة وغير متوازنة»[96].

وكان أيضـا لتسـييس الدين المحافظ تأثير في الديانة المسـيحية داخل هذه الدولة. فعن طريق ربط سلطة الدولة بالمسيحية البروتستانتية، أعاد المسؤولون بالدولة مثل رونالد ريغان وجورج بوش الابن وريتشـارد نيكسون تعريف أفكار ومفاهيم الأصالة الثقافية، وذلك من خلال تأييد فكرة أن الجماعات البروتستانتية تقدم تفسـيرا أكثر أصالة للتقليد المسـيحي مقارنة بأقرانهم الليبراليين. وبذلك، نجح المسـؤولون بالدولة في تمكين النشطاء المسيحيين المحافظين والتصديق على رؤيتهم المحـدودة للدين والمجتمع. ومرة أخرى، هذا ليس معناه أن السياسـة الدينية وحروب الثقافة التي ظهرت في السـنوات القليلة الماضية هي ببسـاطة نتـاج لتلاعب النخـب. على العكس، فـإن الادعاء الرئيسي هنا هـو أن انبعاث اليمين المسـيحي لم يكن ببسـاطة اسـتجابة تلقائية لقطاعات السكان الدينية تجاه التوجهات العصرانية للنخب العلمانية. وعلى النقيض، كان التلاعب النشط بالأفكار والنشـطاء بواسطة مسـؤولي الحزب الجمهوري بمنزلة خاصية محورية لصعود الأصولية الدينية. باختصار، لا يمكن فصل هيمنة المسيحية البروتستانتية على الحيـاة العامة الأمريكية عـن المحاولات التي قام بها المسـؤولون بالدولة لاستخدام تفسيرات محافظة للدين من أجل إجازة أجندة سياسية محافظة.

وعـلى الرغم من ذلك، وكما هو في الهند، دفعت التجاوزات المصاحبة للتلاعب بالدين الرجعي نحو إجراء تصحيح مسـار وظهور سياسـة أكثر وسـطية. وبالتالي، تجسـد رئاسة أوباما عودة إلى الدين المدني الذي كان أكثر شيوعا في منتصف القرن العشرين، رئاسـة تمنح أولوية أكـبر للعدالة الاجتماعية والاهتـمام بالفقراء مقابل القضايا الثقافية المسـببة للشـقاق. ويسـتطيع هذا البديل فهـم التقليد اليهودي المسـيحي بصفته مرشـدا للقيم الأمريكيـة، وليس بصفته مجيـزا لاتخاذ إجراءات مسـتهترة. وتحقيقا لهذه الغاية، يتم التأكيد على النصف الأخير من العبارة الشهيرة التي ذكرها جون وينثروب بخصوص التعهد الإلهي بالقومية الأمريكية - أي الالتزام بالمبادئ اليهودية المسيحية - وليس الادعاء بالمكانة المميزة أو المهمة الإلهية. وبناء عـلى ذلك، أظهرت الانتخابات الرئاسـية للعام 2008 مرة أخرى التنافس المسـتمر بين الرؤى الشـمولية والمحدودة لكل من الدين والمجتمع. وفضلا على ذلك، أكدت انتخابـات العـام 2008 مجددا - مثـل انتخابات 1992 - عـلى الأولوية الممنوحة للاعتبـارات الاقتصادية فوق القضايا الثقافية كأسـاس للتصويت. سـاعد هذا على إضعاف أهمية القضايا المسـببة للشقاق، وسـمح لحملة أوباما الانتخابية بتقديم بديل ديني وبديل اقتصادي. وعلى الرغم من ذلك، لا تعني نتيجة هذه الانتخابات الرئاسية الأخيرة بأن الجهد المسيحي للقومية الدينية الأمريكية قد أصبح من الماضي، فذلك سـيعتبر سوء تفسـير للتاريخ الأمريكي. على العكس، أظهرت انتخابات العام 2008 أن التسـاؤلات بشـأن الدور المناسب للدين داخل الحياة العامة الأمريكية - وكيفية تعريف الأمة - تظل من دون حل، وربما ستكون هكذا إلى أبد الآبدين.

خاتمة

إعادة النظر في السياسة الدينية

«قد تكون السياسة الدينية المحدودة وسيلة فعالة لاكتساب السلطة، ولكنها لم توفر أساسا قابلا للاستمرار لمصلحة الحكم»

المؤلف

تبقى قضية انبعاث الدين حول العالم وتأثيره في السياسة الحديثة موضوعا ذا أهمية بالغة. ومع ذلك، استمرت معظم الأبحاث المعاصرة في النظر إلى هذا التوجه من منظور ثنائي: إما على أنه ظاهرة دينية أو باعتباره ببساطة شأنا من شؤون السياسة. يرى المنظور الأول حالة الصحوة التي شهدتها السنوات الماضية على أنها تعبير للطبيعة البشرية انبثق مستقلا بذاته من وسط قطاعات السكان التقليدية لإعادة تشكيل الحياة السياسية داخل الدول حول العالم[1]. ومن هذا المنطلق، فإن الدين عبارة عن متغير عارض انبعث من القاع ليعمل كمحرك للأحداث التي يشهدها العالم. ومن جانب آخر، كانت رؤية البديل المادي تنظر إلى الدين باعتباره أمرا متداولا يساعد على التعبير عن الغاية السياسية،

وليس باعتباره قوة بذاته. ولذلك فإن القضية الحقيقية لهذا المنظور الثاني هي السياسة، وليس الدين. وبالطبع، كان هناك قدر كبير من الصدق في كلا المنظورين. فالدين خاصية فطرية لدى الطبيعة البشرية ويتمتع باستقلالية لا يمكن السيطرة عليها بسهولة. وعلى العكس، كان الانبعاث المعاصر تحركه اعتبارات مادية وحرمان اجتماعي واقتصادي نتج عنه توليد التطرف والسخط. وعلى الرغم من ذلك، هناك عامل ثالث. إن الارتباط المستمر للدين بالسياسة كان أيضا نتيجة لحقيقة أن الكثيرين وجدوا نفعا من الترويج للدين داخل المجال العام، وكان هذا صحيحا سواء في حالة استخدام الدين لحشد المشاعر الشعبية خلف نمط من النظام الاجتماعي القائم أو عند استحضار الدين لتغييره. وكان حقيقيا أيضا سواء استخدام الدين لإجازة سياسات الدولة الحديثة أو لتقييد الإجراءات التي تقوم بها الحكومة. وبالتالي، فإن التساؤل الحقيقي هو أي تفسير للدين يجري الترويج له، وما هي غايته؟

وإذا كان الدين بصدد إعادة تشكيل السياسة الحديثة، فإن العكس صحيح أيضا: فقد أدى تسييس الدين إلى تغييره. إن المحاولة التي شرع فيها المسؤولون بالدولة - وعلى وجه التحديد النخبة - للترويج لتفسير واحد للدين على حساب التفسيرات الأخرى قد أسهمت بشكل كبير في التأثير على أوجه الجدل الداخلية حول التفسير الديني، كما أسهمت أيضا في انتشار الأيديولوجيات الدينية، حيث كان هذا واضحا في كل من القضايا التي استعرضها هذا الكتاب والتي خُلطت فيها المتغيرات المحدودة للتقليد الديني بالأيديولوجيات الوطنية أو الطائفية وحشدها على نحو واضح لمصلحة غايات سياسية. وعن طريق استحضار ليس فقط الدين، بل أيضا التقاليد الرجعية الخاصة بهم، تمكن المسؤولون السياسيون من التأثير بشكل كبير في المفاهيم الشعبية بخصوص أي فهم للتقليد الديني - سواء كان واقعيا أو عصريا، شموليا أو محدودا - كان أكثر شرعية وأكثر أصالة من الزاوية الثقافية. وفضلا عن ذلك، كانت التبعات الناجمة عن هذا التلاعب بالدين ذات تأثير واسع. أدى تسييس الدين إلى شق المجتمعات على طول خطوط دينية وتشويه فكرة التسامح الديني، كما أدى أيضا إلى انتشار مفهوم شائع بأن التفسيرات الرجعية للدين تُعد أكثر فاعلية أو دقة إلى حد ما مقارنة

بأقرانها الليبرالية. ويعتبر ذلك انفصالا حادا عن فترة منتصف القرن العشرين، عندما هيمنت المفاهيم العصرية أو الليبرالية للدين، واتجه الفاعلون بالدولة نحو تجنب الأيديولوجيات الدينية المحدودة المرتبطة بالمذاهب الأصولية الدينية الحديثة.

يساعد التوجه المتغير للنخب بالدولة بعيدا عن العلمانية ونحو الدين على شرح هذه الاتجاهات وأسباب ظهور التفسيرات المحدودة للدين بقوة داخل الحياة السياسية لثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري. وعلى الرغم من الافتراضات الشائعة بأن الانبعاث المعاصر للسياسة الدينية يمثل رفضا شعبيا للعلمانية التي تديرها الدولة، أو أنها نتاج لمشروع عصري فاشل، توضح الحالات التي استعرضتها هذه الدراسة تفسيرا أكثر دقة. فقد تضمن التحول الأيديولوجي الذي شهدته هذه الفترة الزمنية ترويجا نشطا للدين بواسطة المسؤولين بالدولة كوسيلة لحشد الدعم الشعبي خلف مطالبهم بتولي الحكم. وكان هذا مثيرا للتعجب على نحو جزئي، لأن هؤلاء المسؤولين كانوا - ذات يوم - هم المعارضين الرئيسيين للأفكار الدينية المحدودة التي صاحبت الحركات الأصولية. وعلى الرغم من ذلك، تغير هذا التوجه نحو الدين حيث تخلت النخب بالدولة عن التزاماتها نحو رؤية شمولية للنظام الاجتماعي، واتجهت بدلا من ذلك نحو «ركوب» سياسة دينية محدودة[2]. وكان هذا التحول جزءا من خطاب مناهض لليساريين، وجزءا من ديناميكية الحرب الباردة في أجزاء عديدة من العالم. لقد شُجِّع الدين المحافظ على نحو كبير داخل الولايات المتحدة الأمريكية ومنطقة الشرق الأوسط ومنطقة جنوب قارة آسيا، لأنه كان يُنظر إليه على أنه سد منيع ضد الاشتراكية والأيديولوجيات اليسارية.

وبالطبع، فإن التفسيرات الرجعية للدين ليست بظاهرة جديدة، شأنها شأن أوجه الجدل حول العلاقة المناسبة ما بين الدين والسلطة السياسية، وعلى العكس استمر هذا الجدل لفترة زمنية طويلة. وفضلا عن ذلك، كانت المنظمات والأيديولوجيات المرتبطة بالمذاهب الأصولية الدينية نشطة طوال معظم القرن العشرين، ودخلت لفترات طويلة في صراعات على تعريف الأمة. إن ما تغير في السنوات القليلة الماضية هو السياق، فعن طريق استقطاب الجماعات الأصولية

بـدلا من معارضتهم، سـاهمت النخـب العلمانية على نحـو ظاهري في تطبيع مـا كان يُنظر إليهم، في معظم الحالات، على أنهـم «أعضاء الجماعات المتطرفة التابعة للحركة المحافظة المنهزمة»[3]. وبالتالي، جلب المسـؤولون السياسيون من الاتجاه السـائد رؤى محدودة للقومية الدينية إلى الاتجاه الأيديولوجي السائد، مـا جعلها أكثر مقبولية لدى المجتمعات التـي كان يُنظر إليها على أنها علمانية بشـكل متزايد. وهكذا ساعد المسؤولون بالدولة في إضفاء درجة من الشرعية - سـواء عن قصد أو من دون قصد - على نشـطاء الدين المحافظ. ساعد التوجه المتغير للمسـؤولين بالدولة عـلى شرح كيفية عثور الديـن الرجعي في الحالات الثلاث قيد البحث على ملاذ آمن له داخل مؤسسات الدولة الحديثة.

إعادة النظر في السياسة الدينية

يثير تحول النخب العلمانية ظاهريا بالدولة نحو تفسـيرات محدودة للدين تساؤلين على درجة من الأهمية والارتباط، هما: لماذا استُبدل الالتزام نحو الأفكار والأعراف العلمانية بهذه السهولة؟، ولماذا كان الانجذاب نحو تفسيرات محدودة (بالمقارنة للتفسيرات الشمولية) للدين بهذه القوة؟ فيما يتعلق بالتساؤل الأول، أثبت الولاء للأفـكار الليبرالية - وحصر الدين في المجال الخاص - أنه أقل إلزاما في كل من الحالات التي جرى اسـتعراضها في أثناء السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي مقارنة بالإجبار على تبني الطائفية الدينية. ويجادل البعض بأن هذا يعكس محدودية الولاء في المجـال العام المجرد من الرموز الدينية أو الانجذاب المسـتمر نحو اليقين في عـالم حافل بالتغيرات الاجتماعيـة والاقتصادية[4]. هذه نقـاط مهمة وقاطعة، ومع ذلك، هناك ما هو أكثر من مجرد الإجابة عن هذين التسـاؤلين فيما يتعلق بهذه القضايـا. تعتبر الحالات في هـذا الكتاب تثقيفية. وفي كل مثـال، كان الدين (ولايزال) محوريا بالنسـبة إلى إقامة هويات جماعية، وتحديدا قومية، وبالتالي اسـتُحضِر بهدف تنشـيط أو مناشدة الولاء العرقي أو الديني للدوائر الانتخابية الرئيسـية. وفضلا على ذلـك، يُعد الدين ضروريا لأنه يمنح إطار عمل أخلاقيا للسياسـة الحديثة. كما يوفر الدين شـعورا بالانتماء إلى المجتمـع الأكبر وارتباطا بالمؤسسـات التي تحكم المجتمـع. والأكثر من ذلك أنه

يوفر صيغة وخطابا للإجراء السياسي ويضفي جودة لا تزول على المؤسسات التي هي، في حقيقة الأمر، نماذج اجتماعية حديثة. وبالتالي، فإن المناقشات التي تدور حول شرعية الـــدول الحديثة - بالإضافة إلى النقد الموجه إلى هذه الدول - يعبَّر عنها من خلال لهجة دينية دارجة.

هـــذا يجعلنا ننتقـــل إلى الأمر الثاني. لم يكن الدين فقط هـــو الذي رُوِّج له، بل أيضا تفســـيراته المحدودة. لماذا حدث ذلك؟ هناك إجابتان عن هذا الســـؤال جرى توضيحهما من خلال الحالات الثلاث. تتمثل إحداها في أن الطائفية المتأصلة في فكرة الدولة القومية - التوجه نحو أيديولوجية مجانســـة للوحدة - تتواءم على نحو أكثر سهولة مع الرؤى المحدودة للدين مقارنة بالتكيف مع الرؤى الليبرالية. بمعنى آخر، تتناسب الطائفية المتأصلة في التفسيرات المحدودة للدين بسهولة أكبر مع المتطلبات الأيديولوجيـــة للدولة الحديثـــة مقارنة بإبهام الدين الليـــبرالي. ويُعتبر الأمر المرتبط بذلك بشكل كبير هو الثقة التي منحها الدين الرجعي والفائدة التي وفرها لمصلحة المســـؤولين السياســـيين. وثانيا، هناك دور مصيري لعبته النخب بالدولة في الترويج لرؤية واحدة للدين والمجتمع ومعارضة الآخرين. وإذا كانت النقطة الأولى تشير إلى التوجهات - والتوتـــرات - المتأصلة داخل كل من الدين والمجتمع، تتضمن النقطة الثانيـــة قوة واختيار الإنســـان. ووفقا لمـــا وضحته الحالات، لم يكـــن تبني الطائفية واحتضانها مســـيطرا عليه ومحددا بواسطة طبيعة الدولة. على العكس، كان هناك توتر مســـتمر بين الرؤى الليبرالية والرجعية للأمة، وكان ذلك بمنزلة خاصية محددة للسياســـة الخاصة بالمجتمعات الثلاثة. وفضلا عن ذلك، أثبت الدور النشـــط الذي لعبتـــه النخب بالدولة حول كيفية تعريف الأمة أهميته في نجاح التخلي الليبرالي في السياســـة الدينية منتصف القرن العشرين والتفسيرات الرجعية في الجزء الأخير من القرن. وبالتالي، يســـاعد هذا على شرح الانتقال مـــن تعبير معتدل للدين المدني إلى قوميـــة دينية أكثر جزما. وعلى الرغم من أن كلتا الرؤيتين للمجتمع كانتا كامنتين في فكـــرة الدولة القومية، فقد كان للإجراءات التـــي اتخذها زعماء الدول دور مهم في ظهور إحداهما كقوة مسيطرة أثناء أي مرحلة من الزمن.

لا يمكـــن لأحدهم أن يفترض، وفقا لمـــا توضحه الحـــالات، أن الرؤية المحدودة للدين والمجتمع هي بطريقة أو بأخرى أكثر طبيعية وأكثر أصالة، أو أكثر فاعلية في

نهاية المطاف. كما لم يَرد داخل الحالات أن انبعاث السياسة الدينية هو ببساطة أمر ناتج عن تلاعب النخب. على العكس، فإن ما يوضحه هذا الكتاب هو الطبيعة المتفاعلة والمتغيرة للعملية بأكملها. إن الدين عبارة عن قوة فعالة استُخدمت بالتناوب لأغراض حسنة وسيئة بواسطة المسؤولين السياسيين. وفضلا عن ذلك، يمكن أن يمنح الدين أساسا شموليا للحياة الاجتماعية أو يقوم بتبرير شوفينية محدودة (وعنيفة في أغلب الأحيان). وهناك بعض النقاط الضمنية في هذا التقلب، وهي الافتراضات المتعلقة بالطبيعة البشرية والتوتر المستمر بين الدوافع المُثلى للجنس البشري ودوافعه الأكثر عدوانية. وبالتالي، يعكس التلاعب بالرؤى الرجعية للدين بواسطة الزعماء السياسيين استعدادا لتحقيق الغرائز الأساسية لأغلبية المجتمع. وبدلا من الانجذاب إلى قراءة أكثر تقوى للدين - قراءة تعمل على توحيد المجتمعات المتنوعة بدلا من تفريقها - كان لانجذاب نحو رؤية رجعية للتقليد الديني نية واضحة لاستقطاب قطاعات السكان على طول خطوط طائفية. كان الهدف أيضا هو تشجيع مصالح فئة معينة من داخل المجتمع (أو قطاع واحد من المجتمع) على حساب الآخرين.

ومن المثير للاهتمام أنه في الحالتين اللتين كانت فيهما مساءلة ديموقراطية - الهند والولايات المتحدة - كانت هناك حدود واضحة للانجذاب نحو الشوفينية الطائفية. وعلى الرغم من وجود قبول تلقائي بشكل واضح في كلتا الحالتين تجاه خطاب القومية الدينية، فقد نتج عن التجاوز الذي أدت إليه هذه الظاهرة - الانقسام والضغينة والاضطهاد والحرب - رد فعل عنيف، وتمثلت النتيجة في العودة إلى الاعتدال والنفور واسع الانتشار من السياسة المتطرفة. وكان هذا واضحا في نتيجة الانتخابات الهندية في العامين 2004 و2009، والرفض المتزامن لسجل حزب بهاراتيا جاناتا في السلطة، وكان ظاهرا أيضا في الهزائم الانتخابية للحزب الجمهوري في العامين 2006 و2008 في الولايات المتحدة. وفي كلا المثالين كانت هناك عودة إلى سياسة أكثر وسطية وابتعاد معظم المسؤولين السياسيين عن الخطاب الساخن الذي شهدته السنوات الماضية، وإن بصفة مؤقتة. رأى واضعو الإستراتيجيات أمثال كارل روف في الشعبوية اليمينية المؤهلات التي تؤدي إلى كسب الأغلبية الدائمة، لكن ثبت فشل ذلك في النهاية. وقد تكون

السياســة الدينية المحدودة وسيلة فعالة لاكتساب السلطة، لكنها لم توفر أساسا قابلا للاستمرار لمصلحة الحكم. وعلى العكس، كان للانقسام والاستقطاب اللذين كانت تعتمد عليهما هذه الإســتراتيجية أثر مؤذٍ بشــكل هائل في الخطاب العام والحكومة. وإضافة إلى ذلك، تسببت السياسة الثقافية للحزب - في كلتا الحالتين - في انســلاخ المصوتين الوسطيين الذين كانوا أساسيين لاستمرار الحكم. وبالتالي، في الهنــد والولايات المتحدة، أســهم المفهوم بأن هذه الأحزاب السياســية كانت مُسيطرا عليها من المتطرفين في إضعاف قدرتهما بشكل كبير على المضي قدما نحو إقامة تحالف ثابت، كما أثر على مكاسبهما بشكل عكسي داخل صناديق الاقتراع. وتُمنح هــذه النقطة الأخيرة ســببا للتفاؤل والأمل بخصــوص الجاذبية المتأصلة للتســامح وقابليته للتطبيق. حتى وإن اســتمر الخطــاب في كلا البلدين مفعما بلهجــة دينية دارجة، فهــو يتجنب على نحو متزايد التزمــت الديني والتعصب الأعمى، بما أن ذلك بكل بساطة لا يلقى قبولا لدى الوسط المعتدل[5].

هناك اثنان مــن المضامين النظرية الأخرى لهذا الكتــاب جديـرة بالذكر. أولا، لا تعكس السياســة الدينية المعاصرة صراعا ما بين قوى التقدم والحداثة، ولا يمثل الانبعاث الديني مذهبا تقليدي مناهض للحداثة. وعلى الرغم مما لهذا النمط من جاذبية سطحية، فهو مخادع في نهاية الأمر. بادئ ذي بدء، لم تكن أي من الدولة أو الحداثة علمانية تماما. كما توضح الحالات المذكورة فإن الدول وبعض مسؤوليها قد استحضروا بصفة دائمة نموذجا معينا من الرواية الدينية في سياق الخطاب الوطني أو الطائفــي. وعلى الرغم من أن ذلك كان شــموليا في بعــض الأحيان – ومتوافقا مــع رؤية علمانية – كان في أحيان أخرى محدودا للغاية ومقرونا برؤية مســيحية للهــدف القومي. وعلى نحو مشــابه، لم تُعرَّف الحداثة مطلقا بشــكل محدود من خــلال أفكار التنوير المتعلقة بالمنطق والتســامح والاحتــواء. وعلى العكس، هناك العديد من المســارات التي تتجه نحو الحداثة، وهي في الغالب طائفية ومحدودة في التوجه بقدر كونها لا قومية وشمولية. وهذا يرجع، مرة أخرى، إلى أن المعتقدات التقليدية التي تدعم السياسة الحديثة هي نفسها مُعرفة على نحو مملوء بالإبهام والغموض. وبالتالي، تنعكس الاختلافات حول الدين على الرؤى التنافســية للحياة الاجتماعية والرؤى التنافســية للحداثــة. وهكذا، لا تمثــل الأيديولوجيات الدينية

المحافظــة التــي ظهرت بقوة في أثناء الســنوات القليلة الماضيــة عودة إلى مفهوم مخلد للتقليد، ولكنها بدلا من ذلك كانت مثالا عصريا على الممارسة العتيقة لربط الدين بالسلطة السياسية.

ثانيــا، يثبت الكتاب الادعاء بأن الأديان (أو أديانا معينة) ليســت بأي حال من الأحــوال متآلفة وموحــدة أو مُعرفة بمجموعة ثابتة مــن القيم. على العكس، وفقا لما توضحه الحالات، يتصف كل تقليد ديني بعدد متنوع من التفســيرات المتنافسة - متحررة ومحافظة، ليبرالية ورجعية - وتمنح هذه الانقســامات أفكارا متنافســة عن كل من الســلطة الدينية وبناء الحداثة. وبالتالي، ما نود مناقشته هنا هو صراع مزدوج، حيث يشــمل الأول إعادة تفســير تقليــد ديني معــروف لمصلحة العصر الحديث - تفســير متأصل في الوحي أو المنطــق - بينما يتضمن الثاني تطبيق هذه الأفكار على المشــهد السياسي. هل من اللازم أن تعمل أفكار وهويات دينية معينة على تعريف مؤسســات الدولــة القومية؟، أو هل من الممكن الوصول إلى سياســة يكمــن فيها حل وســط؟ باختصار، كيف يجــري بناء الحداثــة - والأمة؟ إن أوجه الجدل حول المفاهيم العلمانية مقارنة بالدينية للنظام الأخلاقي هي الوســائل التي يُجاب من خلالها عن هذه التساؤلات، وذلك لأنها تحرض الرؤى المتنافسة لكل من التقليــد الديني والحداثة كل منهما ضــد الأخرى. وبالتالي، فإن ما ينتج في كل حالة هو تنافس الدولة والمعارضة على الســلطة السياسية، وسعي كل طرف من الطرفين إلى التضخيم من فاعلية تفسير معين لتقليده المشترك بهدف الحصول على «مكسب ســياسي في خضــم ذلك الخلاف المهلــك»[6]. وعلى الرغم من ذلــك، لم تكن أي من الدولة أو المعارضة متمســكة بتفســيرات معينة للدين، بل كان ذلك متفاوتا بمرور الوقت ويعكس أهدافا مختلفة.

مقارنة الحالات

هناك العديد من الأنماط المشتركة في كل حالة والتي تفتح الباب للاسترسال. كان أولها التوتر التاريخي ما بين السياســة الدينيــة والمفاهيم العلمانية للنظام الأخلاقي. اعتمد قبول رؤية علمانية للنظام الاجتماعي في كل حالة وبشكل كبير على الرغبة في توفير حل وسط أشار إليه غيرتز بأنه ضروري لإقامة قاعدة شمولية

للحياة السياسية في خضم مجتمعات متعددة دينيا. كان هذا واضحا في الإجماع التأسـيسي لكل من الهند والولايات المتحـدة، بالإضافة إلى القومية العربية التي نـادى بها عبدالناصر. كما كان ظاهرا أيضا في نشـأة التسـامح الديني في أوروبا في القرن السـابع عشر. أسـهم التنوع المتأصل في المجتمعـات متعددة الأعراق والأديان في منع - على الأقل في عيون النخب المسـيطرة - ارتباط سـلطة الدولة بأحد التفسـيرات المعينة للدين، ومنح ذلك الأساس للتسـامح الديني والترويج لمفهـوم علمانية الدولة. وفي هذا السـياق، فُهمت العلمانيـة بأنها غير منحازة في الأمـور المتعلقة بالعقيدة الدينيـة، وليس بأنها معادية للديـن. وتباعا، منع النظام العلماني ارتباطا متسقا بين الوضع المدني والهوية الدينية، ومثل بديلا أكثر صلاحية للطائفية المصاحبة للقوميات العرقية أو الدينية.

عـلى الرغـم من المشـاعر التـي أظهرها المعادون لأي شـكل من أشـكال التعبـير الديني في المجـال العام، ظل الدين خاصية مشـتركة للحياة الوطنية في الخمسينيات والسـتينيات من القرن الماضي. وفي أثناء هذه الفترة الزمنية كانت التفسـيرات الليبرالية أو «العصرية» للدين سـائدة - على المستوى القومي على الأقل - ونُظر إليها على أنها متوافقة مع متطلبات التطور الاقتصادي والسياسي. وقد انعكس ذلك التوجه على المفاهيم الأكثر ليبرالية وعلمانية للنظام الذي ميز الحـالات داخل هذا الكتاب. وُجدت الجماعـات والخطاب المحافظ، ليس فقط وسط النخب من النظام القديم. ومع ذلك لم يكن لمؤيدي الدين المحافظ الدعم السـياسي الذي يتمتعون به في الوقـت الراهن، وكان هذا نتيجة للمعارضة التي أبداها الزعماء الوطنيون في أثناء هذه الفترة للأجندة السياسية المتعلقة بالنخب التقليدية والتوجهات الشوفينية للدين الأصولي. وبالتالي، فإن ما تغير في كل حالة هو توجه المسـؤولين في الدولة نحو تفسـيرات رجعية للتقليد الديني والسـعي المرتبط إلى الاسـتقطاب والترويج لمعتقدات محافظة أو طائفية لكي تكون أساسا للسلطة الوطنية.

وهنـاك نمط آخر مشـترك تمثل في توجه الشـخصيات المحوريـة ضمن عملية التحـول الديني مـن كل حالة إلى أن يكونوا ساسـة على قدر مـن البراغماتية من الذين اسـتخدموا الدين بطريقة نفعية على نحو كبير. ولم يُعرف هؤلاء المسؤولون

السياسيون بالضرورة من خلال معتقداتهم الدينية، لكنهم أدركوا الفائدة من التلاعب بالدين لمصلحة تحقيق مكسب سياسي. ولم يرتبط كل من أنديرا غاندي وأنور السادات وريتشارد نيكسون بالسياسة الدينية بشكل نموذجي، لكنهم كانوا متورطين على نحو واضح في الترويج لأفكار دينية محدودة. ومع ذلك، لم يكن هذا الاستخدام المفيد للدين أمرا يمكن السيطرة عليه بسهولة، حيث فتحت سياساتهم الباب للجماعات والمسؤولين الذين تبنوا الطائفية الدينية بحماس والذين جرى تعريفهم من خلال غايتهم الدينية. خلاصة القول، خلقت السياسات التي اتبعتها تلك النخب العلمانية ظاهريا بالدولة بيئة سياسية اتسمت أكثر بارتباطها بالدين وتكيفها مع توجهات الأغلبية. وبالتالي، ليس من المفاجئ أن يتشكل الزعماء والنشطاء الوطنيون الذين ظهروا فيما بعد بشكل أكثر وضوحا بناء على عقيدتهم الدينية (أو الطائفية) ممن سبقوهم[7].

وفضلا على ذلك، كان لهذا التلاعب بالدين تبعاته الوخيمة في حالة السادات والسيدة غاندي. كان المراد من تسييس الدين غرس درجة من الهدوء والمزيد من الطاعة لسلطة الدولة، وكان الافتراض أن الدين المحافظ سيدعم سياسة الوضع الراهن. كان ذلك خاطئا على نحو جوهري. لم تأخذ هذه السياسات في اعتبارها الراديكالية الخطيرة للنماذج المتطرفة الناتجة عن المعتقد الديني، ولم تأخذ أيضا في الحسبان احتمالية دعم هذه النماذج المحافظة من الدين بعض الغايات الخاصة في الحكومة ومعارضة أهداف أخرى. إضافة إلى ذلك، لم تتوقع هذه النخب المختلفة بالدولة الخطر المُحدق من جهة نشطاء الدين وعدم استعدادهم للقيام بدور يكلفه به الآخرون.

ينطبق أيضا عجز زعماء الدول للسيطرة على القوى التي كانوا قد أطلقوا لها العنان من قبل على بعض الأمثلة الأخرى من السياسة الدينية المعاصرة. ولعل أفضل مثال على ذلك هو دولة باكستان الحديثة[8]. فعلى مدار أكثر من ثلاثين عاما مضت وفرت أجهزة الاستخبارات في باكستان - المعروفة بوكالة الاستخبارات الباكستانية (ISI) - الدعم (العسكري والمالي والسياسي) للجهاد الإسلامي، وكان ذلك واضحا في أثناء حقبة الثمانينيات من القرن الماضي عندما كانت وكالة الاستخبارات الباكستانية القناة الرئيسية لتمويل المجاهدين في

أفغانستان في أثناء حربهم ضد الاتحاد السوفييتي. كما ساندت أيضا وكالة الاستخبارات الباكستانية حكومة حركة طالبان حيث قدمت لها يد العون للوصول إلى السلطة في أفغانستان منتصف التسعينيات. وبالمثل، ساعدت وكالة الاستخبارات الباكستانية على إقامة جماعات جهادية أخرى وتمويلها مثل منظمة «لشكر طيبة» ومنظمة «جيش محمد» وحركة طالبان الأفغانية. وأدارت هذه المنظمات الجهادية عملها - وتستمر في إدارته - من داخل الأراضي الباكستانية، وتعارضت مصالحها بشكل متزايد مع مصالح الحكومة الباكستانية. وعلى الرغم من أن هذه الجماعات الجهادية كان يُنظر إليها في وقت ما بأنها أداة من أدوات سياسة باكستان الخارجية، فلم تعد تلك الجماعات خاضعة لسيطرة أي من المنظمات الرسمية. وعلى نهج الجماعات الإسلامية في مصر، اتخذت الحركة الجهادية في باكستان حياة مستقلة تهدد نصيرها السابق. وربما نظر بعض الزعماء أمثال ضياء الحق إلى المذهب الأصولي السني بوصفه وسيلة مفيدة لبناء الدعم الشعبي وسط أغلبية قطاعات السكان، لكن الدولة تكبدت ثمنا باهظا نظير تنفيذ هذه السياسات متمثلة في الانقسام الطائفي وأعمال العنف وعدم الاستقرار.

الجدير بالذكر أن صعود الجهاد الإسلامي داخل منطقة جنوب القارة الآسيوية لم يكن ببساطة نتاجا لوكالة الاستخبارات الباكستانية. على العكس، كانت حكومات (وأجهزة استخبارات) الولايات المتحدة ودول أخرى متورطة بشكل كبير في توفير الدعم المالي والعسكري الذي أطلق حركة الجهاد الدولي. نُظر إلى الجهاد الإسلامي في أثناء هذه الفترة الزمنية بأنه أداة ضرورية لمقاومة التدخل السوفييتي في أفغانستان وللتصدي للحرب الباردة. وبالتالي، كان الترويج للدين المحافظ من قبل حكومات مؤيدة للغرب يحركه عدد متنوع من الاعتبارات الإستراتيجية منها اعتقاد بأن المذهب الأصولي السني يمكنه أن يشكل حصنا منيعا ضد كل من تأثير الاتحاد السوفييتي وضد انبعاث المذهب الشيعي للثورة الإيرانية. وبالطبع، تمثلت التبعات غير المقصودة في أن الدعم الخارجي الوارد من الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية قد ساعد على تعزيز الحركة الإسلامية ونشر الجماعات الجهادية الإسلامية غير مُحكمة الاتصال في جميع أنحاء العالم، وهو الأمر الذي مهد الطريق

لانتشار الجهاد الإسلامي في جميع أرجاء منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في أثناء التسعينيات من القرن الماضي، وخلق تنظيم القاعدة، في نهاية المطاف، أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

ظهرت أيضا توجهات مماثلة، على الرغم من كونها غير متطرفة، داخل إسرائيل وتركيا، حيث منحت الحكومات العلمانية، على مدار التاريخ القصير لإسرائيل - العديد من وسائل التكيف المتنوع ليهود «الحريديم» المتشددين. واتُخذ هذا الإجراء على نحو جزئي لضمان ولائهم لكن أيضا لإقامة الشخصية اليهودية الخاصة بالدولة. وتضمن تكيف الحكومة مع الدين تمويل الدولة لـ «اليشيفاز» (مراكز تدريس تعاليم الديانة اليهودية)، والإعفاء من الخدمة العسكرية، ودعم المستوطنات الدينية على الأراضي التي جرى الاستيلاء عليها في حرب يونيو العام 1967. كما اعترفت الدولة أيضا بالجناح شديد التعصب على أنه المفسر الأصلي للتقليد الديني، مما منحه تأثيرا غير متناسب فيما يختص بالأمور الدينية والثقافية على حساب مفسرين آخرين من ذوي العقلية الإصلاحية. باختصار، أسهم اليسار العلماني في نمو اليمين الديني، وهي قوة ظهرت ليصبح لها تأثير سياسي ملحوظ بصعود حزب الليكود وأحزاب سياسية دينية بشكل أكثر وضوحا مثل حزب شاس. وعلى نحو مماثل في تركيا، روجت الحكومة لدين الإسلام في أثناء الثمانينيات من القرن الماضي لاتخاذه كحصن منيع ضد اليسار السياسي. وبعد الانقلاب العسكري العام 1980، جرى تطهير مواقع النفوذ من أولئك المتعاطفين مع اليسار. وفي الوقت نفسه أُعيد تقديم التعليم الديني داخل المدارس الحكومية، وبُنيت المدارس باستخدام تمويلات من الدولة، وبدأت القومية التركية تتخذ طابعا دينيا. وأتت هذه السياسات بثمارها تحت حكم توركوت أوزال، رئيس حزب الوطن الأم المحافظ (ANAP) ورئيس الوزراء التركي من العام 1983 حتى 1989. في أثناء فترة ولايته، جرى ربط الدين ببرنامج للتحرر الاقتصادي وسياسة الوضع الراهن. وعلى الرغم من سعي الجيش نحو عكس ذلك التوجه في أثناء التسعينيات، فقد أدت السياسات السابقة إلى تغيير المجتمع التركي بطريقة مهدت الطريق لصعود حزب الرفاه الإسلامي، وفيما بعد حزب العدالة والتنمية (AKP) الذي وصل إلى السلطة في العام 2005.

هنـــاك نمط ثالـــث ومتصل يتضـــح في كل الحالات، وهو ارتباط التفســـيرات الرجعيـــة للديـــن بظاهرة الشـــعبوية اليمينية، حيث اســـتُحضرت التفســـيرات المحدودة للتقليد الديني في كل مثال لحشد المشاعر الشعبية على طول خطوط طائفية، وليســـت طبقية. وفقا لما توضحه الحالات في هذه الدراسة، كان الهدف من اســـتخدام الدين بواسطة المسؤولين السياســـيين المحافظين هو إقامة قاعدة ثقافيـــة أو دينية لمصلحة ســـلطة الدولة ولغرس قبول شـــعبي للسياســـات التي أيدت نمطا قائما وهرميا للنظام الاجتماعي. وتركزت المشكلة التي واجهت النخب المحافظـــة في كيفية جعل الفقراء يصوتون لمصلحة السياســـات التي كانت تؤيد المصالح الاقتصادية والسياســـية لحفنـــة قليلة من الأفراد، وكان الحل الذي ركزوا عليـــه هو من خلال المناشـــدات للديـــن والثقافة. وفي كل حالة، كان اســـتحضار الدين والمناشـــدات الطائفية جزءا من محاولة أكثر اتســـاعا لإعادة توجيه القلق واليأس الاجتماعي والاقتصادي بعيدا عن انتقادات الرأســـمالية أو سياسة الدولة ونحو هدف آخر أكثر ملاءمة. وبالتالي، ارتبطت عادة العلل التي عاناها المجتمع بالعلمانية الصريحة التي عملت عـــلى عزل الدين (وبالتالي الأخلاق) عن الحياة العامة، أو بـــ «نخب علمانية» قدمت مصالح الأقليات على مصالح الأغلبية من قطاعات الســـكان. وجرى أيضـــا توجيه مثل ذلك العداء الشـــعبي إلى قطاعات الســـكان من الأقليات أنفسهم - حيث صُوروا بأنهم غير وطنيين أو خطر يحدق بمجتمـــع الأغلبية - أو تجاه دول منافســـة. كان ذلك النمط من الحشـــد الثقافي واضحا في الحالة الهندية، التي استُحضر فيها الدين لمجابهة الحشد الطبقي، وفي برنامج الاستقطاب الإيجابي في الحالة الأمريكية.

وأخـــيرا، يتمثل النمط الرابع في فقدان الالتـــزام الأيديولوجي في كل حالة. على ســـبيل المثال جنحت الحملات السياسية في كل من الهند والولايات المتحدة بشكل متزايد إلى إســـتراتيجيات التســـويق والانقياد بعيدا عن الجدل السياسي الحقيقي. وبالتالي، يجسد التأكيد المتزامن على القضايا الاجتماعية خطابا محيرا كان يُستخدم لحشد جمهور من الناخبين له اهتمامات مماثلة، ولم يهدف إلى توفير برنامج للحكم. وفضلا على ذلك، اسـتُخدمت القضايا الاجتماعية المســـببة للشـــقاق بشكل شائع لإضعاف، وليس لتشـــجيع، حوار حقيقي بشـــأن الأمور المتعلقة بالاهتمام القومي،

وهو الأمر الذي ولد ما أشـار إليه ديون بأنه «سياسـة الخيارات الخاطئة»[9]، كما أسـهم أيضا في وجود شعبوية تنافسية. وفي هذا السياق، لم تتجه النخب السياسية إلى الدفاع عن الأعراف والهويات العلمانية أو قطاعات السـكان من الأقليات، على العكس تبنى المسـؤولون السياسـيون من جميع الأطياف سياسـة الدين الحصري على نحو كبير خشية أن يُنظر إليهم على أنهم غير أصليين من الزاوية الثقافية. كان هـذا واضحا على وجـه التحديد في مصر، حيث لم يختر نظـام حكم مبارك الدفاع عن الأعراف والأفكار العلمانية أو الإسـلام الليبرالي في مواجهة التحدي الإسـلامي، لكنـه روج بدلا من ذلـك لرؤيته المتعلقة بالدين المحافظ كوسـيلة للتخفيف من حدة انتقاد الإسـلاميين. ونتيجة لذلك، اتجه كل من المعارضة الإسلامية والدولة إلى مناشـدة الإسلام ذي التوجه السـلفي من أجل تعزيز مطالبهم التنافسية للوصول إلى السلطة السياسية.

بناء صدام الحضارات وهدمه

من الواضح أن الدين سوف يظل عاملا مهما للسياسة الحديثة. فعلى الرغم من وصف هنتينغتون لهذا العصر بأنه عصر الخلاف الديني ما بين «الحضارات» - كل منهـا معـرف بأنظمة قيـم متنافسـة - توضح الحالات أن الانقسـامات الحقيقية تكمن وسـط التقاليـد المختلفة بذاتها، ويبدو ذلـك واضحا في أوجه الجدل المسـتمرة حول الدين والثقافة التي أرشـدت الـصراع من أجل تعريف الأمـة. هناك خلافات قديمة الأزل في كل من الحـالات الثلاث حول ما إذا كانت الأعـراف والأفكار العلمانيـة المتعلقة بعدم التمييز تتوافق مـع التقليد الديني للمجتمع المهيمن أم لا. وعملت هذه الديناميكية في مصر على تحريض النشطاء الإسلاميين وأعضاء المؤسسة الدينية الرسمية ضد المسلمين العلمانيين والليبراليين. وبالمثـل من داخل التقليد الهندوسي، كان الهندوس الليبراليون والعلمانيون على خلاف شـديد مع أعضاء جماعة سـانغ باريفار حول كل مـن طبيعة تقليدهـم ودوره في الحيـاة الاجتماعية. وعـلى الرغم من ادعاء هنتينغتـون أن الحضارة الغربيـة قد جرى تعريفها من خلال التسـامح مع التنـوع، توضح أوجه الجدل الداخليـة في الولايات المتحدة حول كل من التفسـير الديني والقومية الأمريكية

أنها، كذلك، منقسمة حول بعض القضايا الرئيسية مثل أساس السلطة الدينية وجدارة التسامح مع التنوع والرأي المعارض.

تستدعي هذه النقطة الأخيرة الاسترسال فيها. ذكرت الدراسة التي قدمها هنتينغتون ومن بعدها إدارة بوش على نحو متسق أن الغرب مُعرف بالتزامه نحو أفكار وأعراف التنوير لمجتمع منفتح، لكن أثبتت التجربة عكس ذلك، حيث أبرزت السياسات التي وضِعت لشن حرب على الإرهاب العديد من الانتهاكات لحرية الفرد، وزيادة في سرية الحكومة، وعداء صريح للرأي المعارض. لا تعبر هذه الانتهاكات عن مجتمع منفتح لكنها على العكس، تنطبق أكثر على القوميات العرقية للمجتمع المنغلق. وفضلا على ذلك، لم يكن هذا التوجه قاصرا على سياسة عصر بوش أو سياسة الولايات المتحدة الأمريكية. على النقيض، هناك خاصية محورية لكل حالة استُعرضت في هذا الكتاب وهي الترويج لتفسير رجعي لكل من الدين والمجتمع عن طريق المسؤولين السياسيين الذين سعوا إلى ربط مصالحهم بالغاية الدينية والوطنية. ومن خلال الترويج لأيديولوجيات دينية رجعية - وخلط الدين بالقومية - أسهمت النخب بالدولة في إقامة نوع الخلاف الذي حذّر منه هنتينغتون من قبل. وفي كل مثال، كان يرتبط تشجيع الشعبوية المحافظة عن قرب بنوع القومية الدينية التي تعتبر الجماعات الخارجية والأعداء من الداخل تهديدات قائمة ووشيكة. وبالتالي، فإن أي إجراء يُتخذ من قِبل المسؤولين بالدولة نيابة عن الأمة كان يُعتبر شرعيا تماما. أخذت هذه الافتراضات منحى جديدا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، مبررة سعي إدارة بوش نحو شن حرب على الإرهاب بأسلوب كان يُنظر إليه عادة على أنه حرب دينية.

وعلى الرغم من ذلك، هناك اختلافات جوهرية بين التنبؤات التي ذكرها هنتينغتون وما اتضح في العصر الذي أعقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر. لم يكن مطلقا الخلاف ما بين الولايات المتحدة ومعارضيها الإسلاميين بخصوص القيم الأساسية، لكنه على العكس كان ما بين جماعات وبلدان جرى تعريفهم بشكل متزايد على طول خطوط طائفية أو دينية. وبمعنى آخر، عملت الهيمنة المتصاعدة للقوميات الدينية داخل الولايات المتحدة ومنطقة الشرق الأوسط

ومناطق أخرى على تعريف هذه الخلافات من منظور ديني، وبالتالي لم يكن الأمر أن الحضارات المختلفة تعكس قيما أو مُثلا مختلفة، بل كان الأمر يتعلق بخضوع كل مجتمــع إلى إغراء الطائفية الدينية في أشــكالها المتنوعــة. وباختصار، لم تكن استجابة إدارة بوش لمأساة أحداث الحادي عشر من سبتمبر مرشدة من خلال قيم التنوير، لكنها على العكس جسدت تأكيدا انتهازيا للسلطة يحركه شعور بالانتقام والأسى والمهمة الإلهية.

كانت الوقائع التي أحاطت بأحداث الحادي عشر من سبتمبر مثيرة للاهتمام لمــا كان لها من تأثير مهم على أوجه الجــدل الداخلية في الولايات المتحدة حول الدين والسياســة ومفهوم الأمة. كما ســلطت الضوء أيضــا على تعقيدات أوجه الجدل داخــل الطوائف حول الحياة السياســية والاجتماعية، وذلك لأنها كانت تحدث في ســياق الخلافات ما بين الطوائف. وبمعنى آخــر، تأثرت أوجه الجدل حول النظام الاجتماعي بشكل كبير من خلال العلاقات ما بين الجماعات، تحديدا داخــل مجتمعات يجــري فيها تعريف الجماعات المختلفــة من خلال هوياتهم الدينيــة. وباختصار، ســاعدت عملية إضفاء الصبغة الطائفية على سياســة أحد المجتمعــات في تطبيــع طائفية متماثلــة داخل مجتمعات أخــرى، وحُرض على ذلك بشــكل هائل عن طريق ميل المتطرفين الدينيين والمتعصبين السياســيين في إحدى الدول أو المجتمعات نحو دعم أقرانهم وإلهاب حماســتهم داخل دول أو مجتمعات أخرى. واتســمت هذه الديناميكية أيضا بالتعقيد من جراء الخلافات التي حدثت بين الدول، حيث أســهمت الروابط الثقافية لقطاعات الســكان من الأقليات مع القوى الخارجية في ترســيخ معتقد أن هذه الجماعات مشــكوك في أمرها أو لديها انتماءات منقسمة.

وهكــذا، منح مفهوم التهديدات غير المتبلورة على الأمة في الحالات الثلاث التي اســتعرضها هذا الكتاب تصريحا باضطهــاد الأفراد والأقليات داخــل المجتمع، كما أجــاز أيضا - على الأقل لدى الفكر الشــعبي - الانتهاك المتعمــد للأعراف الدولية لحقوق الإنســان. ويعكس هذا التوجــه تأليها للأمة - وبالتالي الدولة - وشــيطنة متزامنة لأولئك الذين كان يُنظر إليهم على أنهم معارضون للمصلحة الوطنية (مهما كان هــؤلاء). وعلى نحو مماثل، جرى عــادة توجيه النقد من أيدوا رؤية ليبرالية أو

شمولية للحياة الاجتماعية بواسطة الوطنيين المتشددين ووصفهم بأنهم غير وطنيين أو غير ملتزمين على نحو كاف بالدفاع عن الأمة. وبالتالي، جرى في هذا السياق اعتبار العلمانية إما غير أخلاقية لأنها لم تمنح الاحترام الكافي للنماذج المسيطرة للدين في الحياة العامة، أو أنها خائنة للوطن لأنها وضعت مصالح مجتمعات الأقليات في نفس مستوى مصالح مجتمع الأغلبية.

وعلى الرغم من استخدام الدين والخطاب المتعلق بالتقليد لتبرير مثل هذه السياسات، فإن الأساليب والغايات التي انتشرت من أجلها هي نتاج للدولة القومية الحديثة. وأدى انشغال الدولة بالأمن والترويج لتجانس وطني إلى وصم الرأي المعارض وجماعات الأقليات بأنها غير وطنية، وإجازة عدد مختلف من الإجراءات العسكرية والشرطية ضد من اتصفوا بالأعداء الداخليين والخارجيين. وساعد هذا التوجه على تطبيع تفسيرات متعصبة للدين وانتشار معتقد بأن أعضاء التقاليد الدينية الأخرى هم في الأصل معادون للمجتمع محل النقاش. وقد أدى ذلك أيضا، في كلٍ من الحالات التي استعرضها هذا الكتاب، إلى تهميش (ووصم) الأفكار الدينية والسياسية الليبرالية. ولا تعكس هيمنة الطائفية الدينية الرجعية، مجددا، عودة إلى التقليد لكنها تعكس انبعاثا للأساليب المحدودة المتعلقة بالسياسة الحديثة. وتكمن المفارقة في أن السياسة الدينية التي اتضحت في أثناء الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب الباردة – والرأي المتعلق بأن هذا يجسد صدام الحضارات – لم تكن بشأن قيم أو معتقدات مختلفة بل كانت تتعلق بقبائل متناحرة، اعتقدت كل جماعة منها أن الله ينصرها.

وسواء كان انتخاب باراك أوباما في الولايات المتحدة أو التحول بعيدا عن التطرف في الهند قد أعلن عصرا جديدا من التسامح في السياسة الحديثة أم لا، فإن هذا يظل رهن التكهنات. إن محاولة إعادة مارد الطائفية الدينية مرة أخرى إلى قمقمه ليست بالمهمة اليسيرة. والمفارقة نجاح هذه المحاولة – والأمل في الإصلاح – يكون موجودا في الدين نفسه، حيث يمنح التقليد الديني الليبرالي فرصة للتسامح وقاعدة لحياة سياسية مُعرفة بعدم التمييز. وفضلا على ذلك، ليس هذا إملاء خارجيا - أو حداثة أجنبية - يجري دسه داخل المجتمعات الكارهة للفكرة، بل يمكن العثور على نظام اجتماعي شمولي ضمن التفسير الليبرالي للأديان داخل كل

الحالات التي استعرضها هذا الكتاب. وتُشدد هذه النقطة على أن الدين في إمكانه أن يكـون مصدرا للوحدة والسـلام، وليس في حاجة إلى أن يكـون مصدرا للخلاف. ومع ذلك، فالقضية هنا هي ما إذا كانت المؤسسـات الحديثة للحياة السياسـية - والمسـؤولون السياسـيون الذين يشكلون هذه المؤسسـات - ترغب مرة أخرى في تبني تفسـيرات ليبرالية من الناحية الدينية للتقليد الخاص بهم، أو أن يظلوا أسيري الخطاب الطائفي للسياسـة الدينية المحدودة، المؤدي إلى الخلاف والانقسام؟. لندع الوقت يجيب عن مثل هذه التساؤلات.

الهوامش

مقدمة

(1) ذُكرت في كتاب «التطرف الإسـلامي في مصر: الرسول والفرعون» Muslim Extrimism in Egypt: The Prophet and the Pharoah للمؤلـف جيلـز كيبـل Gilles Kepel (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1993) ص192.

(2) عـلى سـبيل المثـال، انظـر في كتاب «التمـرد العالمـي: التحديـات الدينية للـدول العلمانية، من الميليشـيات المسـيحية وصـولا إلى تنظيـم القاعـدة» Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular States, from Christian Militias to al-Qaeda للمؤلـف مارك جيرغنسمير Mark Juergensmeyer (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 2008). ويمكن الاطلاع على أوجه جدل مماثلة بخصوص نشطاء الدين والحداثة في كتاب «رجال غير عصريين داخل عالم حديث: الإسـلام الراديكالي والإرهاب والحرب عـلى الحداثة» Unmodern Men in the Modern World: Radical Islam, Terrorism, and the War on Modernity للمؤلف مايكل مازار Michael Mazarr (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2007).

(3) أقصـد بالديـن الرجعي تفسـيرات التقليد الديني التي تضع تأكيدا على مـا جاء حرفيا بالكتب المقدسة، والأخلاق المحافظة والمطلب الكلي للحقيقة الدينية.

(4) لمزيـد مـن المناقشـات في هذه التوجهـات داخل ماليزيا وباكسـتان، انظر كتاب «الأسـطورة الإسـلامية: الإسـلام ووضع سـلطة الدولة» Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power للمؤلف سـيد فالي ريزا نصر Seyyed Vali reza Nasr (نيويورك: دار نشر جامعة أكسـفورد، 2001). وفي تركيا، انظر كتاب «الهوية السياسية للإسلام في تركيا» Islamic Political Identity in Turkey للمؤلف أم. هاكان يافوز M. Hakan Yavuz (نيويورك: دار نشر جامعة أوكسـفرد، 2003). وفي السـودان، انظر كتاب «حرب الرؤى: صراعات الهويات في السـودان» War of Visions: Conflicts of Identities in Sudan للمؤلف فرانسيس دينغ Francis Deng (واشـنطن دي. سي: دار نشر مؤسسة بروكينغز، 1995). وفي سيريلانكا، انظر كتاب «سيريلانكا: ابتكار العداء» Sri Lanka: The Invention of Peace للمؤلف ديفيد ليتل David Little (واشنطن دي. سي: المعهد الأمريكي للسلام، 1994).

(5) اسـتخدمت في هذا الكتاب مصطلح المذاهب الأصولية الدينية - أكثر من مرة - للإشـارة إلى هذه الحركات السياسـية المتأثرة بالدين والتي تُعرف بالتزامها بدور أكثر مركزية للتفسيرات المحافظـة أو الرجعيـة للديـن داخل الحياة السياسـية. وتكمن خاصيـة تعريف المذاهب الأصولية في الدمج ما بين المحفزات الدينية والسياسية التي تعمل على ديناميكيتها وظهورها. انظـر كتاب «الدين القوي: ظهور المذاهـب الأصولية حول العالم» Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World للمؤلفـين جبريـل ألمونـد، وسـكوت أبلباي، وإيمانويل سـيفان Gabriel Almond, Scott Appleby, and Emmanuel Sivan (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2003).

(6) اسـتخدمت كلمة «ليبرالي» في هذا السياق بدقة لتحديد أنماط المجتمع التي تشجع حرية الفرد وتتوافق كذلك مع أعراف التنوير.

(7) أدين بالشكر لزويا حسن Zoya Hasan للاستعانة بمصطلحاتها وأفكارها بشأن ذلك التحول، انظـر الجزء الذي كتبته زويا حسـن بعنوان «التوجه المتغير للدولـة وظهور الأغلبية أثناء حقبـة الثمانينيـات من القرن المـاضي» في كتـاب «الطائفية في الهند: التاريخ والسياسـة والثقافـة» Communism in India: History, Politics and Culture للمؤلف ك. ان. بانيكر K. N. Panniker (دلهي: مانوهار، 1991).

(8) أديــن بالفضل لأحمر ناديم أنــور Ahmer Nadeem Anwar، من جامعة دلهي، وديفيد ليتل David little، من جامعة هارفرد، لإلهامي بالأفكار فيما يخص هذا الموضوع.

(9) عُرّف الدين هنا على أنه «مجموعة من المعتقدات والممارسات المحددة من الناحية الاجتماعية، والتـــي تتعلق بالواقــع الذي يُعتقد أنه مقدس». انظر كتاب «أشــكال الســلطة» Forms of Power للمؤلف جيانفرانكو بوجي Gianfranco Poggi (مالدين، ولاية ماساتشوســتس، دار نشر بوليتي، 2001) ص63.

(10) عُرّفت العلمانية هنا بدقة على أنها عقيدة سياســية توجب فصل السلطة الدينية عن السلطة السياســية، ويمكن تفســير ذلك بالتناوب كعداء للدين، أو حيادية الدولة الرســمية، أو شعور بالشــمولية يتسامح مع الدين في المجال العام. وقد اتضحت هذه الفوارق في الفصل الأول من الكتاب. انظر أيضا الجزء الذي كتبه تشارلز تيلور Charles Taylor بعنوان «أنماط العلمانية» في كتــاب «العلمانيــة وناقديهــا» Secularism and Its Critics للمؤلــف راجيف بهارغافا Rajeev Bhargava (دلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998).

(11) عُرفــت المفاهيم الليبراليــة أو «الحديثة» للدين من خلال التوجه إلى قــراءة الكتاب المقدس كاســتعارة وليس حقيقة حرفية، حيث تســتخدم هذه المفاهيم المنطق كأداة لتفســير الدين وتميــل أكثر نحو التعددية الدينية، ويمكــن العثور على العديد من هذه الفوارق داخل الفصل الأول. ويعتبر الإسلام السلفي قراءة حرفية للتقليد ينظر إلى بدايات المجتمع الإسلامي على أنه مثال للتقوى، ويعني المصطلح السلف حرفيا «نسبة إلى الأجداد».

(12) تفسير حرفي أو سلفي للإسلام نسبة إلى تعاليم محمد بن عبد الوهاب.

(13) انظر كتــاب «المجتمع المنفتح وأعداؤه»، الجزءان الأول والثاني The Open Society and Its Enemies للمؤلف كارل بوبر karl Popper (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1971).

(14) انظر كتاب «تناقض الحرام: الدين والعنف والمصالحة» The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation للمؤلــف ســكوت أبلبــاي Scott Appleby (نيويورك: دار نشر رومان اند ليتلفيلد، 2000)، ص27.

(15) الإشارة هنا إلى الجزء الذي كتبه كليفورد جيرتس Clifford Geertz بعنوان «الثورة التكاملية» في كتابــه «المجتمعــات القديمة والــدول الجديــدة: البحــث عن الحداثــة في آســيا وأفريقيــا» Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa (غلينكو، ولاية إلينوي: دار نشر فري، 1963).

(16) انظــر كتاب «التحليــل التاريخي المقارن في العلوم الاجتماعيــة» Comparative Historical Analysis in the Social Sciences للمؤلفــين جيمس ماهوني وديتريك روسشــيماير James Mahoney and Dietrich Rueschemeyer (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2003).

(17) أدين بالشــكر الجزيل لديفيد ليتل David little وســكوت أبلبــاي Scott Appleby، لما قدمــاه مــن أعمال في هذا المجــال ولبصيرتهما النظرية التي اعتمد عليهــا اعتمادا كبيرا في تحرير هذا الكتاب.

(18) أثار جيرتس Geertz جدلا مماثلا لما أشار إليه على أنه «إعادة التحول إلى التقليد الأيديولوجي» تحت عنوان «الأيديولوجية كمنظومة ثقافية» في كتاب «الأيديولوجية والســخط» Ideology and Discontent للمؤلف ديفيد أبتر David Apter (نيويورك، دار نشر فري، 1964).

(19) للتعرف على معلومات مختصرة بشــأن الجدل «العلماني - التكاملي» خلال حقبة التسعينيات من القرن الماضي، اقرأ الجزء الذي كتبه الكسندر فلورز Alexander Flores بعنوان «العلمانية

والتكاملية والإسلام السياسي: الجدل المصري» في كتاب «الإسلام السياسي: مقالات من تقرير الشرق الأوسط» Political Islam: Essays from Middle East Report للمؤلفين جول بينين وجو ستورك Joel Beinin and Joe Stork (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1997).

(20) حديث أُجري مع نبيل عبدالفتاح من مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية في 5 أغسطس 2000.

(21) للمزيد من المعلومات عن الرواية الدينية للقومية الأمريكية، انظر الجزء الذي كتبه روبرت بيلا Robert Bellah بعنوان «الدين المدني في أمريكا» في كتابه «ما وراء العقيدة: مقالات عن الدين في عالم ما بعد التقليدي» -Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditionalist World (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1991).

الفصل الأول: إعادة تفسير السياسة الدينية الحديثة

(1) اقرأ ما كتبه بيتر بيرغر Peter Berger بعنوان «محو العلمانية من العالم: نظرة عامة عالمية» في كتابه «محو العلمانية من العالم: انبعاث الدين والسياسة العالمية» Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (واشنطن دي. سي: مركز الأخلاق والسياسة العامة، 1999).

(2) الأكثر معرفة من بين هؤلاء هما مارتن مارتي وسكوت أبلباي Martin Marty and Scott Appleby في كتابهما «التدقيق في المذاهب الأصولية» Fundamentalisms Observed (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1991) وكتب أخرى من ضمن مشروع المذاهب الأصولية مثل كتاب «الحشد السياسي والمعتقدات الدينية» The Political Mobilization and Religious Beliefs للمؤلف تيد جيلين Ted Jelen (نيويورك: دار نشر بريجر، 1991)، وكتاب «الدين والسياسة من منظور مقارن: الواحد والقليل والكثير» Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many للمؤلفين تيد جيلين وسليد ويلكوكس Ted Jelen and Clyde Wilcox (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2002)، وكتاب «المدافعون عن الله: التمرد الأصولي ضد العصر الحديث» Defenders of God: The Fundamentalist revolt against the Modern Age للمؤلف بروس لورانس Bruce Lawrence (كولومبيا: دار نشر جامعة جنوب كارولينا، 1995).

(3) انظر، على سبيل المثال كتاب «رجال غير عصريين» Unmodern Men للمؤلف مازار Mazarr.

(4) انظر أيضا كتاب «الحرب العالمية الرابعة: الصراع الطويل في مواجهة الفاشية الإسلامية» World war IV: The Long Struggle against Islamofascism للمؤلف نورمان بودهوريتز Norman Podhoretz (نيويورك، دار نشر دبلداي، 2006). وهناك رأي مماثل لهذا الرأي في كتاب «البرج المتجلي: تنظيم القاعدة والطريق لأحداث الحادي عشر من سبتمبر» The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11 للمؤلف لورانس رايت Lawrence Wright (نيويورك: دار نشر فينتاج بوكس، 2006).

(5) انظر كتاب «التمرد العالمي» Global Rebellion للمؤلف جورغنسمير Juergensmeyer وكتاب «محو العلمانية من العالم» Desecularization of the World للمؤلف بيرغر Berger. انظر أيضا كتاب «الحرب الباردة الجديدة؟ القومية الدينية في مواجهة الدولة العلمانية» The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State للمؤلف مارك جورغنسمير Mark Juergensmeyer (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1993).

(6) انظــر كتــاب «التمــرد العالمــي» Global Rebellion للمؤلــف جورغنســمير Juergensmeyer، ص. 2.

(7) انظــر كتاب «أشــباح البلقان: رحلة عــبر التاريــخ» Balkan Ghosts: A Journey through History للمؤلــف روبرت كابلــن Robert Kaplan (نيويورك: دار نــشر فينتاج ديبارتشرز، 1993)، وانظــر أيضــا مقــال بعنــوان «مواجهة العــالم» للمؤلــف كابلــن Kaplan في مجلة «الأطلنطي» التي تصدر شهريا The Atlantic Monthly، ديسمبر 2001.

(8) انظــر مقالا بعنوان «صدام الحضارات» للمؤلــف صامويل هانتينغتون Samuel Huntington في مجلة الشــئون الخارجية Foreign Affairs، صيف العام 1993، ص68. وتطرق هانتينغتون في الجــدل إلى «أن الحــرب العالمية القادمــة، إن كان هناك في الأصل، ســوف تكون حربا بين الحضارات» ص82.

(9) انظر كتاب «الحرب العالمية الرابعة: الصراع الطويل في مواجهة الفاشية الإسلامية» World war IV: The Long Struggle against Islamofascism للمؤلــف نورمان بودهوريتز Norman Podhoretz (نيويورك، دار نشر دبلداي، 2006).

(10) على سبيل المثال، انظر كتابات روبرت سبينسر ودانيال بيبس Robert Spencer and Daniel Pipes.

(11) انظــر تعليقــا كتبه نورمان بودهوريتز Norman Podhoretz بعنــوان «الدفاع عن الحرية»، نوفمبر 2005.

(12) انظــر كتــاب «العــدو في المــرآة: الأصوليــة الإســلامية وحــدود العقلانية الحديثة» Enemy in the Mirror: Islmaic Fundamentalism and the Limits of modern Rationalism للمؤلفة روكسان إيوبنز Roxanne Eubens (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1999) ص6.

(13) منقولة عن مقال في جريدة «الواشــنطن بوســت» Washington Post بعنوان «قوات مشاة البحرية الأمريكية تتكبد خسائر فادحة في العراق»، 7 أبريل 2004.

(14) على ســبيل المثال، انظر كتاب «معالم في الطريق» Milestones للمؤلف ســيد قطب Sayyid Qutb (ســيدار رابيدز، ولاية أيوا: دار نشر الجامع الأم، 2000)، وانظر الفقرة بعنوان «النهضة الجديــدة» التي كتبها حســن البنا Hasan al-Banna في كتاب «الإســلام على طريق التحول: المنظــور الإســلامي» Islam in Transition: Muslim Perspectives للمؤلفــين دونــوا وإيسبوســيتو Donohue and Esposito (نيويورك، دار نشر جامعة أكسفورد، 1982). وانظر كتاب «صناعة الزعيم الإســلامي: حوارات مع حســن الــترابي» The Making of an Islamic Leader: Conversations with Hasan al-Turabi للمؤلفين محمد الهاشمي وحسن الترابي Mohamed El-Hachmi Hamdi and Hassan al-Turabi (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر ويست فيو، 1998).

(15) انعكســت أيضــا الطبيعة المناهضة للعلمانيــة لهذا النقد في أيديولوجية القومية الهندوســية خاصة في كتابات بعض من أنصار الطائفية الهندوســية مثل سافركار وغولوكر Savarkar and Golwalker. انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب للمزيد من المناقشــات المســتفيضة في هذا الجانب من الجدل.

(16) للمزيــد مــن المعلومــات عــن هذا الموضــوع، انظــر كتــاب «العلمانية تواجه الإســلام» Secularism Confronts Islam للمؤلــف أوليفر روي Olivier Roy (نيويورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 2007).

(17) على سبيل المثال، انظر كتاب «حروب الأشباح: التاريخ السري لوكالة الاستخبارات المركزية وأفغانستان وبن لادن، منذ الغزو السوفييتي حتى يوم 10 سبتمبر 2001» Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001 للمؤلف ستيف كول Steve Coll (نيويورك: دار نشر بنغوين، 2004).

(18) انظر كتاب «الحرب العالمية الرابعة» World War IV للمؤلف بودهوريتز Podhoretz وكتاب «البرج المتجلي» Looming Tower للمؤلف رايت Wright.

(19) انظر الفقرة التي كتبها مارك تيسلر Mark Tessler بعنوان «أصول الدعم الشعبي للحركات الإسلامية» في كتاب «الإسلام والديموقراطية والدولة في منطقة شمال إفريقيا» Islam, Democracy and the State in North Africa للمؤلف جون اينتلي John Entelis (بلومينغتون: دار نشر جامعة إنديانا، 1997). ويتماثل هذا الجدل مع ما فرضه كل من نوريس وانغلهارت Norris and Inglehart عن وجود علاقة قوية مشتركة ما بين الافتقار إلى الأمن الإنساني والقوة المستمرة للعقيدة الدينية، كما أنهما يتطرقان إلى أن المستويات العليا من الأمن المفروض تؤدي إلى عملية التحول إلى العلمانية. انظر كتاب «المقدس والعلماني: الدين والسياسة حول أرجاء العالم» Sacred and Secular: Religion and politics Worldwide للمؤلفين بيبا نوريس ورونالد انغلهارت Pippa Norris and Ronald Inglehart (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2006).

(20) «تنشأ المذاهب الأصولية أو تتضح وضوح الشمس في أوقات الكوارث، سواء كانت كوارث فعلية أو مُدركة، وقد يتغير الشعور بالخطر إلى حالات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية قمعية ومنذرة، لكن يجري إدراك الكارثة اللاحقة على أنها كارثة الهوية بواسطة أولئك الذين يخشون خطر الانقراض كشعب أو الانجراف في خضم ثقافة متشابكة تعمل على التوفيق بين المعتقدات لدرجة تقويض مدى فاعليتها في أثناء الركض لتحقيق التجانس». انظر كتاب «النظر في المذاهب الأصولية» Fundamentalisms Observed للمؤلفين مارتي وأبلباي Marty and Appleby، ص22-23.

(21) انظر الجزء الذي كتبه سعد الدين إبراهيم Saad Eddin Ibrahim تحت عنوان «الوجه المتغير للنشاط الإسلامي» في كتابه «مصر والإسلام والديموقراطية: اثنا عشر مقالا مهما» Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays (القاهرة: دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1996). ومع ذلك، يفرق إبراهيم ما بين محفزات الموجات المختلفة للنشاط الإسلامي، ففي الوقت الذي يتحرك إحداها بواسطة عدم الاستقرار الاجتماعي، تتأثر الموجات فيما بعد بالتوقعات غير المحققة في أثناء العصر الذي أعقب الثورة.

(22) انظر ورقة عمل بعنوان «العولمة والحركة الإسلامية: تفسير النزاع الطائفي في أغلب الدول الإسلامية» للباحث بول لوبيك Paul Lubeck، مركز الدراسات الألمانية والأوروبية، جامعة كاليفورنيا، مارس 1995.

(23) انظر مقالا بعنوان «راديكالية التقليد: قوة المجتمع أو التخفي المبجل واللغة المستعارة» في «الجريدة الأمريكية لعلم الاجتماع» American Journal of Sociology، 88 رقم 5 (1983)، العدد 886.

(24) يمكن العثور على تحليل وثيق الصلة في كتاب «النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة» Political Order in Changing Societies للمؤلف صامويل هنتينغتون Samuel Huntington. ويناقش هذا التحليل خلق عدم الاستقرار من خلال حشد القوى الاجتماعية التي تكونت عن

طريق النمو الاقتصادي، حيث نرى بطء المؤسسات السياسية في إدخال دوائر انتخابية جديدة. باختصار، يذكر هنتينغتون أن ذلك «ينتج ليس بسبب غياب الحداثة، بل نتيجة الجهود المبذولة لتحقيقها التي تخلف خللا سياسيا» (نيوهافن: دار نشر جامعة يال، 1968) ص41.

(25) انظر ورقة عمل بعنوان «العولمة والحركة الإسلامية» للباحث لوبيك Lubeck - ص7.

(26) لا بــد أن يفــرق أحدهم هنا ما بــين الاقتصاديين وإخصائيي علم الاجتماع السياســيين، بما أن إخصائيي علم الاجتماع السياســيين يقومون بطرح موضوع سبب ظهور الدين كقاعدة للحشد الســياسي، وهذا يعد صحيحا في حالة إخصائي علم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم الذي يوضح بقدرة فائقة كيفية وســبب تأثير الســياق المادي المتغير على التغيرات في الفكر الديني. ومع ذلك، لا يقوم بالضرورة المنظور المادي بشرح ســبب كونه الدين الذي أصبح أســاس مثل هذا النشــاط وليس أحد الموارد الأيديولوجية الأخرى (على الرغم من أن بعض إخصائيي علم الاجتماع مثل سعد الدين إبراهيم طرحوا هذا الموضوع).

(27) هذا هو أســاس تســاؤل توماس فرانك Thomas Frank عن اليمين المسيحي، انظر كتابه «ما الذي يجري في ولاية كنســاس؟ كيف تمكن المحافظون من كســب القلب الأمريكي؟» What's ?the matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America (نيويورك: دار نشر متروبولتن بوكس، 2004).

(28) انظــر كتاب «القومية العرقيــة: البحث عن الفهــم» Ethnonationalism: The Quest for Understanding للمــؤلــف واكــــر كونـــر Walker Conner (بـــريـــنستـــون: دار نشـر جامعة برينستون، 1994)، ص46.

(29) تطــرق إلى هـــذه النقطــة كل من دويــت بيلينغز وشــاونا ســكوت Dwight Billings and Shaunna Scott في مقــال بعنوان «الدين والاســتباحة السياســية» في المرجع الســنوي لعلم الاجتماع 1994 (Annual Review of Sociology).

(30) انظــر كتاب «الأديان العامة في العالم الحديث» Public Religions in the Modern World للمؤلف جوز كزانوفا Jose Casanova (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2004).

(31) انظــر كتــاب «تناقــض الحــرام» The Ambivalence of the Sacred للمؤلــف أبلبــاي Appleby، ص27.

(32) انظــر المقال الذي كتبه ديفيــد ليتل David Little بعنوان «الدين والشــئون العالمية: الدين والسياســة الخارجية الأمريكية» في جريدة «الشــؤون الدوليــة» SAIS Review: A Journal of International Affairs (1998): 25-31. انظــر أيضــا مقــالا كتبه فــؤاد عجمي Fouad Ajami بعنوان «الاســتدعاء» في جريدة «الشــؤون الخارجية» Foreign Affairs، ســبتمبر - أكتوبر 1993.

(33) هناك أســلوب مختلف لشرح هذه النقطة قدمه عزيز حق Aziz Huq، من جامعة شــيكاغو، وفيه أشــار حق إلى «أن هناك نزاعين متوازيين يمكن تقاطعهما وهما: الصدام من داخل الدين والصدام ما بين سلطة حكومة محصنة ومعارضة». وبالتالي، ما ينتج في كل حالة هو تقابل هذه النزاعات، مع ســعي كلا الجانبين التضخيم من تفسير معين للتقليد المتبادل لمصلحة «مكسب سياسي من وراء هذا النزاع المميت».

(34) أديــن بالفضــل لعائلة ردولــف The Rudolphs لآرائهم بشــان هذا الموضــوع. انظر كتاب «حداثــة التقليــد: التطور الســياسي في الهنــد» The Modernity of Tradition: Political Development in India للمؤلفــين لويد ردولف وســوزان ردولــف Lloyd Rudolph and Susanne Rudolph (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1967).

(35) ذكر كزانوفا Casanova أن أطروحة العلمانية هي النظرية الوحيدة التي تحرز وضعا نموذجيا حقيقيا وسط علماء الاجتماع «والتحمت بذاتها مع جميع نظريات العالم الحديث ومع الفهم الذاتي للحداثة». انظر كتاب «الأديان العامة» Public Religions، ص18.

(36) عـلى الرغم من أن هذه النظرية تُعد وصفية بشـكل كبـير من حيث طبيعتها، كانت في الفترة التـي أعقبت الحـرب العالمية الثانية تقادمية أيضا، بما أنه جـرى النظر إلى التقدم الاقتصادي والسياسي على أنه بحاجة إلى إنقاص من العقيدة الدينية.

(37) انظر كتاب «قياس ورسـم خارطة الثقافات: خمس وعشرون سنة من دراسات القيم المقارنة» Measuring and Mapping Cultures: Twenty-Five Years of Comparative Values Surveys للمؤلفين يلماز إسـمار وثورليف بيترسون Yilmaz Esmer and Thorlief Pettersson (بوسـطن: دار نـشر بريـل، 2007). انـظـر أيضـا الموقـــع الإلكـترونـي www.worldvaluessurvey.org.

(38) يُفهم هنا أن الدولة عبارة عن المؤسسـات الحاكمـة للمجتمع، وهو مأخوذ من تعريف جول ميغـدال Joel Migdal للدولـة على أنها «مؤسسـة تتكون مـن وكالات متعددة تحت قيادة وتنسـيق قيادة الدولة (السـلطة التنفيذية) التي لديها القدرة على صياغـة وتنفيذ القوانين الملزمة لجميع أفراد الشـعب بالإضافة إلى محددات صياغة القوانين للمؤسسـات الاجتماعية الأخـرى في مكان ما، مسـتخدمة القـوة إذا لزم الأمـر لتحقيق غرضها». انظـر كتابه «الدول القويـة والمجتمعات الضعيفـة: العلاقات ما بـين الدولة والمجتمع وقـدرات الدولة في العالم الثالـث» Strong States and Weak Societies: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1988)، ص19.

(39) انظـر الفقـرة التي كتبها حسـن Hasan بعنـوان «التوجه المتغير للدولـة» ص152، وانظر أيضا الفقـرة التي كتبها سـومنترا بوس Sumantra Bose بعنوان «القومية الهندوسـية وكارثة الدولة الهنديـة: من منظور نظـري» في كتاب «القوميـة والديموقراطية والتنمية: الدولة والسياسـة في الهنـد» Nationalism, Democracy and Development: State and Politics in India للمؤلفين سوغاتا بوس وعيشا جلال Sugata Bose and Ayesha Jalal (نيـويـورك: دار نشـر أكسفـورد، 1999) ص149.

(40) على سـبيل المثال، انظر مقالا بعنوان «البعد المقدس للقومية» كتبه أنتوني سميث Anthony Smith في جريـدة الألفيـة: صحيفـة الدراسـات الدوليـة Millennium: Journal of International Studies 29 (2000): 791-814.

(41) انظـر كتاب «الإيمان بالأمة: الأصول المسـتبعدة للقومية» Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism للمؤلـف انتـوني ماركـس Anthony Marx (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2003)، ص197.

(42) عرّف ماكس ويبر Max Weber الدولة بأنها «مشـاركة سياسـية إلزامية مع مؤسسة مستمرة، يدعـم موظفوها الإداريون بنجاح مطلب الاسـتخدام الشرعي للقـوة لتطبيق قوانينها داخل إحـدى الأراضي»، وذلك في كتابه «نظرية المؤسسـات الاجتماعية والاقتصادية» The Theory of Social and Economic Organizations (نيويورك: دار فري للنشر، 1947)، ص154.

(43) في هـذا السـياق، الأيديولوجية هي «الصـورة المخططة للنظام الاجتماعي» التي يسـتخدمها المسـؤولون السياسـيون كدليل لإدارة البيئـة الاجتماعية، انظر ما ذكـره غيرتس Geertz عن «الأيديولوجية كنظام ثقافي».

(44) انظـر كتاب «فسـخ الميثـاق: الدين المدني الأمريـكي في توقيت المحاكمـة» The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial للمؤلـف روبـرت بيـلا Robert Bellah (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1992) ص176.

(45) انظر كتاب «الدين والنظام والقانون: دراسة عن إنجلترا قبل الثورة» Religion, Order and Law: A Study in Pre-Revolutionary England للمؤلف ليتل Little (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1984) ص6-7.

(46) هذا هو ما يشير إليه وثنو Wuthnow على أنه «النظام الأخلاقي: القيم والأعراف التي تنظم وتضع شرعية المؤسسات الاجتماعية». انظر كتاب «المعنى والنظام الأخلاقي: استكشافات في التحليل الثقافي» Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis للمؤلف روبرت وثنو Robert Wuthnow (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1987) ص1.

(47) انظر كتاب «تناقض الحرام» The Ambivalence of the Sacred للمؤلف أبلباي Appleby، ص173. انظر أيضا كتاب «الدين والنظام والقانون» Religion, Order and Law للمؤلف ليتل Little.

(48) العكس ذلك في ما كتبه بيرغر Berger عن الدين والاستباحة الاجتماعية في كتاب «الغطاء المقدس: عناصر النظرية الاجتماعية للدين» The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (جاردن سيتي، نيويورك: دار نشر أنكور بوكس) وأيضا فيما كتبه أكين فانيك Achin Vanaik في كتاب «ضراوة الطائفية الهندية: الدين والحداثة والعلمانية» The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization (نيويورك: فيرسو، 1997).

(49) انظر كتاب «أرض الله: انعكاسات على الدين والقومية» God Land: Reflection on Religion and Nationalism للمؤلف كونر كروز أوبراين Conor Cruise O'Brien (كامبريدج: دار نشر جامعة هارفرد، 1988)، ص5.

(50) انظر الفقرة التي كتبها ديفيد ليتل David Little بعنوان «العقيدة والعرق والقومية» في كتابه القومية والسياسة العرقية Nationalism and Ethnic Politics (صيف 1995): ص284.

(51) للمزيد من الفهم عن الطائفية، انظر كتاب «صراع الهند للحصول على الاستقلال» India's Struggle for Independence للمؤلف بيبان شاندرا 1857، Bipan Chandra-1937 (نيودلهي: دار نشر بنغوين بوكس الهند، 1989)، الفصل 31.

(52) انظر الفقرة التي كتبها ديفيد ليتل David Little بعنوان «الدين والقومية وحقوق الإنسان» في كتابه «حولية مجتمع الأخلاق المسيحية» The Annual of the Society of Christian Ethics، 1997.

(53) انظر كتاب «المجتمع المنفتح وأعداؤه» (الجزء الأول) Open Society and Its Enemies للمؤلف بوبر Popper.

(54) انظر الفقرة التي كتبتها غوديث ليشتنبرغ Judith Lichtenberg بعنوان «ما مدى الليبرالية التي يمكن أن تكون عليها القومية؟» في المنتدى الفلسفي رقم 28 (خريف - شتاء 1996-1997)، ص69.

(55) انظر كتاب «الهوية القومية» National Identity للمؤلف انتوني سميث Anthony Smith (رينو: دار نشر جامعة لاس فيغاس، 1991)، ص13.

(56) على الرغم من ذلك، لا تعتبر هذه الفوارق منتظمة. على سبيل المثال، تعتبر المعتقدات الكالفينية محافظة من الناحية الدينية لكنها تميل إلى تجنب اتصال لصيق ما بين الدين والدولة.

(57) انظر «الثورة التكاملية» للمؤلف غيرتس Geertz.

(58) انظـر الفقـرة التي كتبها ديفيد أبـتر David Apter بعنوان «الدين السـياسي داخل الأمم الجديـدة» في كتاب «المجتمعات القديمـة والدول الجديـدة» Old Societies and New States، ص80.

(59) انظر «الثورة التكاملية» للمؤلف غيرتس Geertz ص157.

(60) صاحـب الانجـذاب لهذا النوع من القومية الدينية رد فعـل عنيف نتج عن التغير الاجتماعي السريع، وكان منتشرا بوجه خاص وسط أعضاء المجتمعات المهيمنة - تحديدا النخب - الذين وجدوا أنفسـهم مهمشـين نتيجة مثل ذلك التغير. ومن وجه نظر بوبر Popper، كان انجذاب المجتمـع المنغلق هـو تحديدا هذا النوع من رد الفعل العنيف - وهو ما أشـار إليه على أنه «سـلالة الحضارة» - الذي نتج عن الفردية المتأصلة داخل المجتمعات الديموقراطية المنفتحة. وبالتالي، مثل التراجع إلى الأيديولوجيات الشمولية بالنسبة إلى بوبر «تمرد ضد الحضارة». انظر كتـاب «المجتمع المنفتح وأعدائه» open Society and Its enemies للمؤلف بوبر Popper، الجزء الأول، ص4.

(61) للمزيد من المناقشات عن المفاهيم المختلفة للعلمانية، انظر كتاب «ضراوة الطائفية الهندية» The Furies of Indian Communalism للمؤلـف فانيـك Vanaik، الفصل الثالث. انظر أيضـا كتاب «العلمانية وناقدوهـا» Secularism and Its Critics للمؤلف راجيف بهارغافا Rajeev Bhargava (دلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998).

(62) انظـر الجزء الذي كتبه مـادن Madan بعنوان «العلمانية ومكانها»، وما كتبه أشـيس ناندي Ashis Nandy بعنوان «سياسـة العلمانية واسـتعادة التسـامح الديني» في كتاب «العلمانية وناقدوهـا» Secularism and Its Critics للمؤلـف راجيف بهارغافـا Rajeev Bhargava. انظر أيضا كتاب «لماذا لسـت علمانيا» Why I am Not a Secularist? للمؤلف وليم كونلي William Connolly (منيوبوليس: دار نشر جامعة منيسوتا، 1999).

(63) ديفيد ليتل David Little.

(64) يعمـل النمـط البديل على إضافة متغـير ثالث لكي يفرق ما بين المفهـوم «التعددي» الأصلي والمفاهيم الشـمولية للدين، والفارق هنا هو سـواء كانت الآراء البديلة يتم العمل بها مقارنة بالآراء الأخرى. قُدّم هذا النمط ثلاثي الأبعاد للشـمولية والمحدودية والتعددية بواسـطة ديانا إيك Diana Eck وأشـير إليه في كتاب «تناقض الحرام» The Ambivalence of the Sacred للمؤلف أبلباي Appleby ص15.

(65) مـرة أخرى، هناك بعض الأمثلة المضادة مثـل روجر وليمز Roger Williams، على الرغم من انعكاس النمط الكلي في الحالات التي قدمها هذا الجزء.

(66) ويشـمل ذلـك حـزب الكونغرس القديم بقيادة نهـرو أو «الدين المدني» في أثناء فترة رئاسـة فرانكلين ديلانو روزفلت، وجون كنيدي، وبيل كلينتون.

(67) تتضمـن الأمثلة الحركة الوطنية الهندية تحت زعامة غاندي وحركة الحقوق المدنية الأمريكية بقيادة مارتن لوثر كينغ.

(68) يتضمـن هذا أنظمة حكم السـادات ومبـارك والقوميات الدينية لرونالـد ريغان وجورج بوش الابن.

(69) يتضمـن ذلك، بصـورة ملحوظة، حركات المعارضة الإسـلامية في مـصر ومناطق أخرى بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا، واليمين المسيحي في أمريكا، وأنصار الطائفية الهندوسية في الهند.

(70) يعتبر أعضاء تنظيم «راشـتريا سوايامسـيفاك سـانغ» في الهند أنفسـهم الطلائع ، وبالتالي هم «الهنود المخلصون» فقط. انظر كتاب «ظهور القومية الهندوسية في الهند» The Emergence of Hindu nationalism in India للمؤلـف جون زافوس John Zavos (نيودلهي: دار نشر أكسـفورد، 2000). وبالمثـل، فإن أعضاء جماعة الإخوان المسـلمين في مصر هـم الذين يرون أنفسهم في هذا الدور.

(71) انظـر كتاب «مـرور المجتمع التقليـدي: حداثة منطقـة الشرق الأوسـط» the Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East للمؤلـف دانيـال ليرنر Daniel Lerner (نيويـورك: دار نشر فري، 1965). انظر أيضا كتاب «الهنـد باعتبارها دولة علمانية» India as a Secular State للمؤلف دونالد سـميث Donald Smith (برينسـتون: دار نشر جامعة برينستون، 1963). أدين بالفضل لراج موهان وسوجيت دوتا Raj Mohan and Sujit Dutta لتعليقاتهما بخصوص الطبيعة المتصاعدة للحداثة منتصف القرن العشرين.

(72) كان هـذا نتيجـة جزئية للارتباط المسـتمر للدين على مسـتوى شـخصي، خاصـة داخل تلك المجتمعات التي لم يكن فيها تغير ملحوظ في مسـتويات المعيشة أو مستويات التعليم لأغلبية قطاعات السـكان. انظر إلى العمل الذي قدمه إبراهيـم، وعلى وجه الخصوص «الوجه المتغير للنشـاط الإسـلامي»، وكتاب «المقـدس والعلـماني» Sacred and Secular للمؤلفين نوريس وانغليهارت Norris and Inglehart.

(73) انظر كتاب «حداثة التقليد» Modernity of Tradition للمؤلفين رودلف ورودلف، ص8.

الفصل الثاني: صعود العلمانية المصرية وسقوطها

(1) انظـر كتاب «مجتمعات قوية ودول ضعيفـة» Strong Societies and Weal states للمؤلف ميغدال Migdal. يشير مصطلح النشاط الإسلامي إلى ظاهرة يشار إليها عادة على أنها الأصولية الإسـلامية، أو الإسلام السـياسي، أو التأسـلم. وبينما هناك بعض الجدل المثار حول الاستخدام الصحيح لهذه المصطلحات، فإني أسـتخدم «إسلامي» أو «ناشط إسلامي» بالتناوب للإشارة إلى هـؤلاء الأفراد والجماعات المصاحبة للظاهرة الأكثر اتسـاعا والتي يشـار إليها عادة بالأصولية الإسلامية.

(2) لخص الإمام الشـاذلي حالة الشـك التي كان يعاني منها فيما يتعلق بالحكام السياسـيين كالآتي: «هناك ثلاثة أنواع من العلاقات الممكنة بالأمراء والحكام والطغاة. العلاقة الأولى والأسـوأ هي أن تقـوم بزيارتهـم، والأفضل إلى حد ما العلاقة الثانية وهي أنهم هم الذين يقومون بزيارتك، ولكـن أفضلها هـي العلاقة الثالثة وهي التـي تحافظ على ابتعادك عنهـم حتى لا تراهم أو يـروك». انظر كتاب «إحياء علوم الديـن، الجزء 14: كتاب الحلال والحرام» للمؤلف أبي حامد محمـد الغـزالي Abu Hamid Al-Ghazali، كما نقلت عن الرسـالة العلميـة غير المطبوعة بعنوان «دور الإسلام في إستراتيجية السطوة للحكام العسكريين في مصر» The Role of Islam in the Hegemonic Strategy of Egypt's Military Rulers للباحـث مـولاني فرانسـيس كابريني Mullaney Francis Cabrini (جامعة هارفرد، 1992، ص. 120).

(3) انظـر كتاب «القرآن والسـيف: الخلاف ما بين الدولة والديـن في مصر» Quran and Sword: State-Religion Conflict in Egypt للمؤلـف نبيـل عبدالفتـاح Nabil Abdel Fatah (القاهرة: دار نشر مدبولي، 1998، باللغة العربية).

(4) للحصول على ملخص جيد عن هذه الفترة، انظر كتاب «تاريخ قصير لمصر» A Short History of Egypt للمؤلف لطفي السيد Lutfi Al-Sayyid (كامبريدج: دار نشر جامعة كامبريدج، 1998).

(5) انظـر الجزء الذي كتبه سـامي زبيـدا Sami Zubaida بعنوان «البحث عن الدولة الإسـلامية: الأصولية الإسـلامية في مصر وإيران» في كتابه «الإسلام والشـعب والدولة: مقالات عن الأفكار والحركات السياسـية داخل الشرق الأوسـط» Islam, The People, and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East (نيويـورك: دار نـشر أي. بي. توراس، 1995).

(6) انظـر كتاب «مجتمع الإخوان المسـلمين» The Society of the Muslim Brothers للمؤلف ريتشـار ميتشـل Richard Mitchell (نيويـورك: دار نشر جامعة أكسـفرد، 1996) وخاصة الفصلـين الثامن والتاسـع. انظـر أيضا كتاب «الأصـول الفكرية للانبعاث الإسـلامي في العالم العـربي الحديث» Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World للمؤلف إبراهيم أبو ربيع Ibrahim Abu-Rabi (نيويـورك: دار نـشـر جامعة ولاية نيويورك، 1995)، الفصل الثالث.

(7) انظـر كتـاب «تاريخ مصر القصير» A Short History of Egypt للمؤلف لطفي السـيد Alaf Lutfi Al-Sayyid Marsot (كامبردج: دار نشر جامعة كامبريدج، 1998).

(8) تلخصت «الست مبادئ» للثورة في نهاية الإمبريالية، ونهاية الإقطاعية، ووضع حد لاحتكار رؤوس الأموال، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وبناء جيش قوي، وإرساء الديموقراطية.

(9) انظر كتاب «السياسة المصرية: ديناميكية الحكم الاستبدادي» Egyptian Politics: Dynamics of Authoritarian Rule للمؤلفة مي قاسم Maye Kassem (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر لين رينير، 2004)، ص. 13.

(10) تأرجح الأسـلوب الذي اتخذه عبد الناصر عند التعامل مع الشـيوعيين ما بين القمع والتعاون المحـدود، فبعـد عملية مـن القمـع الأولي للحـزب الشـيوعي والحركة العماليـة في مطلع الخمسـينيات من القرن الماضي، بدأت فترة من اسـتعادة الأوضاع والتعاون العام 1961 حيث عكسـت الروابط اللصيقـة لنظام الحكم مع الاتحاد السـوفييتي. انظر كتاب مصر، «المجتمع المتوقـف» Egypt, the Stalled Society للمؤلـف حامـد أنصـاري Hamid Ansari (القاهرة: دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1986)، ص. 13.

(11) للاطلاع على المزيد من «مساومة الحكم»، انظر كتاب «السياسة المصرية» Egyptian Politics للمؤلف قاسم Kassem، ص 13.

(12) انظر الفقرة التي كتبها إبراهيم إبراهيم Ibrahim Ibrahim بعنوان «الدين والسياسـة تحت حكم عبد الناصر والسـادات» في كتاب «النبض الإسـلامي» Islamic Impulse للمؤلف فرير باربرا سـتواسر Freyer Barbara Stowasser (واشـنطن دي. سي: دار نشر مركز الدراسـات المعاصرة، 1987)، ص. 125.

(13) كان هناك مسيحيون من ضمن أبرز الوطنيين العرب مثل ميشيل عفلق Michel Aflaq الذي كان أحد المؤسسين لحزب البعث العربي، أحد أحزاب الوحدة العربية والذي وصل إلى السلطة في سورية والعراق العام 1963.

(14) انظر الفقرة التي كتبها مايكل جيلسنان Michael Gilsenan بعنوان «الإسلام الشعبي والدولة داخل مصر المعاصرة» في كتاب «الدولة والأيديولوجية في الشـرق الأوسـط وباكسـتـان» State and Ideology in the Middle East and Pakistan للمؤلفين فريد هليداي وحمزة ألافي Fred Halliday and hamza Alavi (نيويورك: دار نشر ماكملين، 1998)، ص 171.

(15) مـا بـين العامـين 1952 و1962، أنشـأت الدولة أو سـاعدت في تمويل ما يزيـد على ألف وخمسمائة مسجد وقامت بمضاعفة مستويات العمالة داخل المساجد الحكومية. انظر كتاب

«الدين والدولة: مصر وإيران والمملكة العربية السـعودية» Religion and State: Egypt, Iran and Saudi Arabia للمؤلـف أنـور عـلام Anwar Alam (دلهـــي: دار نشر جيان ساجار، 1998)، ص 87.

(16) انتقــدت جماعة الإخوان المســلمين النظــام الملكي المصري والتأثير البريطــاني في مصر، وركزت أيديولوجيتها - التي وضعها البنا - على الدفاع عن الإسلام من تأثير الأفكار الغربية، كما تبنت أيضا بعض الإجراءات السياسية لتحقيق أهدافها الدينية. وقد تم حظر الجماعة مسبقا في شهر ديســمبر 1948، وبعد ذلك بأسابيع قليلة قام أعضاء الجناح العسكري للجماعة باغتيال رئيس الوزراء الذي تواطأ وساعد العملاء الأمنيين التابعين للملك في اغتيال البنا في فبراير 1949.

(17) لقــد قيــل إن «مجلــس قيادة الثورة كان يضم عــددا من الضباط الذين كانــوا إما أعضاء أو متعاطفــين مع القضية الأصولية» وأن عددا منهــم كانت تجمعهم اتصالات مقربة مع جماعة الإخوان المسلمين قبل العام 1952 بمن فيهم عبدالناصر والسادات. انظر كتاب «مصر، المجتمع المتوقــف» Egypt, the Stalled Society ص 36 للمؤلف حامــد أنصاري Hamid Ansari؛ «مجتمــع الإخــوان المســلمين» The Society of the Muslim Brothers للمؤلف ريتشــار ميتشل Richard Mitchell.

(18) انظــر كتاب «الفكر العربي في العصر الليــبرالي: 1798 - 1938» Arabic Thought in the Liberal Age 1798 - 1938 للمؤلــف ألــبرت حــوراني Albert Hourani (نيويــورك: دار نــشر جامعة كامبردج، 1991)، ص 353. وتم مناقشــة هذا ذلــك الجدل في كتاب «مصر في البحث عن مجتمع ســياسي: تحليل للتطور الفكري والســياسي داخل مصر 1804 - 1952» Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804 - 1952 للمؤلف ناداف ســافران Nadav Safran (بوســطن: دار نشر جامعة هارفرد، 1961). وللمزيد من المعلومات عن خالد وعبد الرازق، انظر أيضا كتاب «التحررية الإســلامية: نقد لأيديولوجيات التطور» Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies للمؤلــف ليونــارد بيندر Leonard Binder (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1988).

(19) انظــر كتــاب «مــصر في البحــث عــن مجتمــع ســياسي» Egypt in Search of Political Community of Egypt للمؤلف سافران Safran ، ص 253.

(20) الفقرة المقتبسة كاملة عن الغزالي هي كالآتي: «نادرا، إن كان حدث من قبل، أن احتاج الإسلام إقامــة الدولة بقدر حاجته إليه الآن - ليس فقــط لأن الدولة هي جزء لا يتجزأ منه، بل أيضا لأن الإسلام مهدد بالفناء داخل عالم يمكن فيه للقوي فقط البقاء». منقولة من كتاب «مصر في البحث عن مجتمع ســياسي» Egypt in search of Political Community للمؤلف سافران Safran، ص 236.

(21) انظــر كتــاب «مــصر في البحــث عــن مجتمــع ســياسي» Egypt in search of Political Community للمؤلف سافران Safran، ص 237.

(22) انظر كتاب «الأصولية الإســلامية في مــصر» Islamic Fundamentalism in Egypt للمؤلف روبين Rubin ص 12.

(23) أنكر أعضاء جماعة الإخوان المســلمين المشــاركة في محاولة الاغتيــال، بحجة أنها كانت بمنزلة ذريعة من الشرطة لإعطاء الدولة عذرا لفرض حملة لفرض السيطرة على الجماعة.

(24) تزامــن ذلــك مع وجود حركة معارضة من الضباط بالجيــش وجماعة من مجلس قيادة الثورة بقيــادة الرئيس نجيــب، الذي أيد العــودة إلى الديموقراطيــة الليبرالية بالتزامــن مع الحكم العسكري المستمر.

(25) انظر المقال بعنوان «النزاع والتعاون ما بين الدولة والمؤسسات الدينية داخل مصر المعاصرة» للكاتب تامر مصطفى Tamer Moustafa نشرت في الجريدة الدولية لدراسات منطقة الشرق الأوسط International Journal of Middle East Studies، العدد 32 (فبراير 2000).

(26) جرى مسبقا تقسيم أنظمة المحاكم والأنظمة التعليمية إلى أنظمة خاصة وإسلامية وقومية، وقد صُمم إصلاح محاكم الشريعة الإسلامية وإصلاح الأزهر لوضع حد لهذا الانفصال ولضم كليهما تحت سيطرة الدولة. انظر كتاب «تعريف الإسلام لصالح الدولة المصرية: المفتي وفتاوى دار الإفتاء» Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta للمؤلف جاكوب سكوفغارد بيترسون Jacob Skovgaard-Peterson (نيويورك: دار نشر بريل، 1997)، ص 184.

(27) انظر المقال بعنوان «الدين والسياسة في مصر: علماء الأزهر، والإسلام الراديكالي، والدولة» (1952-1954) في الجريدة الدولية لدراسات الشرق الأوسط International Journal of Middle East Studies رقم 3 (أغسطس 1999) للكاتبة ماليكا زيغال Malika Zeghal: 374.

(28) انظر المقال بعنوان «النزاع والتعاون» للكاتب مصطفى Moustafa، ص 7.

(29) انظر كتاب «الحرب الباردة العربية: جمال عبد الناصر وخصومه 1958 - 1970» The Arab Cold War: Gamal Abd Al-Nasir and His Rivals 1958-1970 للمؤلف مالكلوم كير Malcolm Kerr (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفرد، 1971).

(30) انظر مقال بعنوان «الإسلام الشعبي والدولة» للكاتب جيلسنان Gilsenan، ص 175.

(31) انظر مقال بعنوان «الإسلام الشعبي والدولة» للكاتب جيلسنان Gilsenan، ص 167.

(32) انظر كتاب «مأزق العرب: الفكر والممارسة السياسية العربية منذ العام 1967» The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967 للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami (نيويورك: دار نشر جامعة كامبردج، 1992)، ص 32.

(33) انظر كتاب مأزق العرب The Arab Predicament للمؤلف عجمي Ajami، ص. 74. وكان هناك أيضا «شرح تكنولوجي» ذكر أن التخلف العلمي في مصر كان أساسا للهزيمة. وبالتالي، كان من الضروري تنفيذ تحديث متكامل للمجتمع المصري بناء على التطور العلمي والتكنولوجي لتجنب أوجه الفشل المماثلة في المستقبل. انظر المقال الذي كتبه نزيه أيوبي Nazih Ayubi بعنوان «الانتعاش السياسي للإسلام: حالة مصر» في الجريدة الدولية لدراسات الشرق الأوسط International Journal of Middle East Studies، رقم 4، (ديسمبر 1980): 489.

(34) هذا المصطلح استخدمه بيتي Beattie لتصوير التيارات الأيديولوجية أثناء حكم عبد الناصر، والتي يقسمها بين «اليساريين التابعين لنظام الحكم»، و«الوسطيين التابعين لنظام الحكم»، و«اليمينيين التابعين لنظام الحكم». وينتمي السادات إلى معسكر «اليمينيين». انظر كتاب «مصر أثناء سنوات السادات» Egypt during the Sadat Years للمؤلف بيتي Beattie (نيويورك: دار نشر بلجراف، 2000).

(35) انظر كتاب «مصر، المجتمع المتوقف» Egypt, the Stalled Society للمؤلف أنصاري Ansari.

(36) تجسدت الفلسفة السياسية الجديدة لنظام الحكم في كتاب «ديموقراطيتنا الاشتراكية: أيديولوجية ثورة مايو» Our Socialist Democracy: The Ideology of the May Revolution للمؤلف صوفي أبو طالب Sufi Abu Talib (القاهرة، 1978). وكان الكتاب بتفويض من السادات العام 1975 وكتبه رئيس جامعة القاهرة. وللمزيد من المعلومات عن

أبو طالب Abu Talib وهذا النص، انظر كتاب «مصر أثناء سنوات السادات» Egypt during the Sadat Years للمؤلف بيتي Beattie، ص 168-182.

(37) في إحدى الخُطب أمام مجلس الشعب، أشار السادات إلى: «أريد أن نعود إلى أصلنا في القرى، إلى مصدرنا ... وأريد من الدستور أن يضع هذا في عين الاعتبار، ليس فقط لصالح القرى، ولكن أيضا حتى تسلك مصر طريقا واحدا وتصبح قرية واحدة». منقولة عن فقرة كتبتها ماري كريستين أولاس Marie-Christine Aulas بعنوان «الدولة والأيديولوجية في مصر الجمهورية: 1952-1982» في كتاب «الدولة والأيديولوجية في الشرق الأوسط وباكستان» State and Ideology in the Middle East and Pakistan للمؤلفين هاليداي وألفاي Halliday and Alavi، ص 149.

(38) ارتفع عدد المساجد التي تسيطر عليها الدولة من 3 آلاف إلى 7 آلاف مسجد أثناء حكم السادات، وارتفع إجمالي عدد المساجد تقريبا من 15 ألف مسجد في منتصف الستينيات لكي يصل إلى 27 ألف مسجد العام 1980. وردت هذه الإحصائيات من الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في مصر، ومنقولة من كتاب «الدين والدولة» Religion and State ص 96 للمؤلف علام Alam. وأشار علام أيضا إلى أن الحكومة توددت بنشاط للشيوخ المغمورين، سواء بإعطائهم قطع أراض أو المساعدة في بناء مساجد جديدة.

(39) للمزيد من المعلومات عن هذا التقارب بما فيه الاتفاق المكون من ست نقاط بين السادات وجماعة الإخوان المسلمين، انظر كتاب «الوجه المتغير للنشاط الإسلامي في مصر» The Changing Face of Egypt's Islamic Activism للمؤلفين نعمات جنينه وسعد الدين إبراهيم Nemat Guenena and Saad Eddin Ibrahim، نسخة لم تنشر ومُقدمة إلى المعهد الأمريكي للسلام، سبتمبر 1977. انظر أيضا كتاب «التاريخ السري لحركة جماعة الإخوان المسلمين» The Secret History of the Muslim Brotherhood Movement للمؤلف علي العشماوي Ali Eshmawy (القاهرة: دار الهلال للطبع والنشر، 1993). وقد اشترك أيضا قادة جماعة الإخوان المسلمين في كتابة أقسام من دستور عام 1971 وسُمح لهم بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية، على الرغم من كونهم حزبا غير مسجل.

(40) انظر كتاب «حشد الإسلام: الدين والنشاط والتغيير السياسي في مصر» Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt للمؤلف كاري روسيفسكي Carrie Rosefsky (نيويورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 2003)، ص 33.

(41) انظر كتاب «مصر أثناء سنوات السادات» Egypt during the Sadat Years للمؤلف بيتي Beattie ص 97-106.

(42) انظر كتاب «التطرف الإسلامي في مصر: الرسول والفرعون» Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh للمؤلف جيلز كيبل Gilles kepel وترجمة جون روثشيلد Jon Rothschild (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1986)، ص 139.

(43) انظر كتاب «خريف الغضب: اغتيال السادات» Autumn of Fury: Assassination of Sadat للمؤلف محمد هيكل Mohamed Heikal (لندن: دار نشر أندري دوتش، 1983)، ص 133-134. انظر أيضا كتاب «السياسة المصرية: ديناميكية الحكم الاستبدادي» Egyptian Politics: Dynamics of Authoritarian Rule للمؤلفة مي قاسم Maye Kassem، ص 140-145.

(44) حديث مع عبد المنعم أبو الفتوح، في 22 يوليو 2002.

(45) حديـث مـع فريد زهران Farid Zahran، في 20 يوليو 2002. وبخصوص توزيع السـلاح على الطلبة الإسلاميين، انظر كتاب «خريف الغضب» Autumn of Fury للمؤلف هيكل Heikal.

(46) حديث مع سـعد الدين إبراهيم. انظر أيضا كتاب «الوجه المتغير للنشـاط الإسلامي في مصر» The Changing Face of Egypt's Islamic Activism للمؤلفين نعمات جنينه وسعد الدين إبراهيم Nemat Guenena and Saad Eddin Ibrahim، ص 31.

(47) مقولة عن نادية رمسيس فرح Nadia Ramses Farah في كتاب «أصوات عربية: جدل حقوق الإنسـان داخل منطقة الشرق الأوسـط» Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East للمؤلف كيفن دواير Kevin Dwyer (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1991)، ص 67.

(48) انظر كتاب «صورة لمصر: رحلة عبر عالم الإسلام الجهادي» A Portrait of Egypt: A Journey through the World of Militant Islam للمؤلفـة مـاري آن ويفر Mary Anne Weaver (نيويورك: دار نشر فارار وستراوس وجيرو، 1999)، ص 91.

(49) انظـر المقال بعنوان «الدين والسياسـة في مصر» للكاتبة ماليـكا زيغال Malika Zeghal، ص 381.

(50) انظـر الرسـالة العلمية غير المطبوعة بعنوان «دور الإسـلام في إسـتراتيجية السـطوة للحكام العسـكريين في مـصر» The Role of Islam in the Hegemonic Strategy of Egypt's Military Rulers للباحث كابريني Cabrini ، ص 169.

(51) انظـر كتاب «منبر الرسـول: الوعظ الإسـلامي في مـصر المعـاصرة» The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt للمؤلف باتريك غافني Patrick Gaffney (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1994)، ص 85.

(52) ومع ذلك، هناك اختلاف في العقيدة بين هاتين الجماعتين، فإحداهما كانت تشعر بأن المجتمع قد ضل بواسـطة قيادة فاسـدة وأن الانقلاب العسـكري كان كافيا لوضع مصر على المسـار الصحيـح مـرة أخرى. وعلى الرغم من ذلك، أيدت جماعة التكفـير والهجرة - التي كانت ترى عدم وجود فائدة في كل من المجتمع والدولة - العزلة التامة عن المجتمع بكل طوائفه. وهناك كتـاب مؤثر يناقش هذه القضايا وهـو «الفريضة الغائبة» The Neglected Duty نُشر العام 1982 للمؤلـف محمد عبد السـلام الفـراج Mohamed Abdel al-Salam al-Farag، أحد جماعة الجهاد.

(53) يذكر سعد الدين إبراهيم أن هذا يعكس توجها عاما، حيث يميل النشطاء الإسلاميون الشباب أكثر نحو العنف، بينما يتجه الإسـلاميون الناضجون إلى تفهـم الموقف. ويعكس ذلك كل من الخبرة والإدراك بأن الجهاد هو أداة ذات فائدة محدودة فقط. في حديث يوم 3 يوليو 2000.

(54) إن الانقسام الأساسي هو أحد التكتيكات، وليس الغايات، فبينما يسعى جميع الإسلاميون نحو إقامة دولة ومجتمع إسلامي، فهم يختلفون في كيفية تحقيق ذلك. ويميل المعتدلون نحو تأييد أسلوب «من الأسفل إلى الأعلى» ويعملون في إطار النظام للخروج بامتثال أكبر في المجتمع. أما أولئك ممن يؤيدون العنف فيتبعون أسلوب «من الأعلى إلى الأسفل» سعيا وراء السيطرة على الدولة وإرغام المجتمع على التحول إلى الإسلام.

(55) ذكـرت ماري آن ويفر Mary Ann Weaver حديث لحسـني مبارك يقول فيه إن السـادات «كان مسؤولا عن تشكيل الجماعة»، وهي الجماعة الجهادية الرئيسية في أثناء التسعينيات من القرن الماضي. انظر كتاب «صورة لمصر» Portrait of Egypt للمؤلفة ويفر Weaver، ص 165.

(56) انظر كتاب «العنف المستتر: الأصولية الإسلامية في السياسة المصرية أثناء التسعينيات من القرن الماضي» Veiled Violence: Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics in the 1990s للمؤلف نبيل عبدالفتاح Nabil Abdel-Fattah (القاهرة: دار نشر خطاب، 1994)، ص 49.

(57) يذكر مصطفى Moustafa أن هيمنة الدولة على المؤسسات الدينية في مصر قد ساهم في انبعاث الجماعات المتطرفة، بما أن مثل هذه الجماعات ترى الإسلام الرسمي كأنه مُدنس بالنفعية السياسية. انظر المقال الذي كتبه بعنوان «النزاع والتعاون»، ص 10.

(58) جرى التعبير عن هذا الرأي بواسطة أسقف من داخل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية أثناء حديث مع المؤلف في يوليو 2002.

(59) انظر كتاب «أقباط مصر» The Copts of Egypt للمؤلف سعد الدين إبراهيم Saad Eddin Ibrahim (لندن: دار نشر Minority Rights Group International، 1996)، ص 18.

(60) ينبغي أن يُشار إلى أن هناك عددا مختلفا من الطوائف داخل الديانة المسيحية القبطية منها الأقباط الكاثوليك، والبروتستانت، وطوائف أخرى.

(61) أثناء فترة وضع دستور العام 1971، اقترح الإسلاميون المحافظون جعل الشريعة الإسلامية المصدر الأوحد للتشريع.

(62) انظر كتاب «مصر: السياسة والمجتمع» Egypt: Politics and Society للمؤلف هوبوود Hopwood (نيويورك: دار نشر روتليدج، 1991)، الطبعة الثالثة، ص 117.

(63) يطلق على هذه الجهة المجلس الإسلامي الأعلى وأقيم العام 1979. انظر كتاب «الدين والدولة» Religion and State للمؤلف علام Alam، ص 102.

(64) انظر المقال الذي كتبه بعنوان «النزاع والتعاون»، ص 8.

(65) انظر كتاب «الأصولية والمفكرين في مصر» 1973-1993 Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1973-1993 للمؤلف ديفيد ساغيف David Sagiv (لندن: دار نشر فرانك كاس، 1994) ص 60.

(66) انظر كتاب «الفريضة الغائبة: عقيدة من اغتال السادات والانبعاث الإسلامي داخل منطقة الشرق الأوسط» The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East للمؤلف جوهانز جانسن Johannes Jansen (نيويورك: دار نشر ماكملين، 1986).

(67) فرج فودة Farag Foda ، كاتب علماني أُغتيل العام 1992، ذكر في كتاب «قصور الأحلام للعرب: جيل ملحمة الأوديسة» The Dream Palaces of the Arabs: A Generation's Odyssey للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami (نيويورك: دار نشر بانثيون بوكس، 1998)، ص 206.

(68) انظر كتاب «قصور الأحلام» The Dream Palaces للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami ، ص 206.

(69) انظر مقال «الأزهر والإسلام الراديكالي» للمؤلف زيغال Zeghal، ص 382.

الفصل الثالث: إضفاء الصبغة الإسلامية على السياسة المصرية

(1) خطط أعضاء جماعة الجهاد للاستيلاء على مبنى الإذاعة والتلفزيون في وسط القاهرة وبث أخبار عن الاضطرابات، وكانت هذه إشارة لأعضاء آخرين بالتنظيم بأن الخطة تسير بنجاح. ومع ذلك، نتج عن الفشل في الاستيلاء على المبنى اختفاء معظم زعماء الخلية وبعيدا عن المعركة.

(2) منقولـة مـن كتاب «الإسـلام في مصر المعاصرة: المجتمـع المدني في مواجهـة الدولة»Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State للمؤلفـين سـوليفان وعابـد قطب Sullivan and Abed-Kotob (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر لين رينير، 1999)، ص 81.

(3) انظر كتاب «العنف الخفي» Veiled Violence للمؤلف عبدالفتاح Abdel-Fattah ، ص 19.

(4) ظلـت هذه الكوارث بمنزلة خاصية محددة لمصر المعاصرة، انظر على سـبيل المثال المقال الذي كتبه مايكل سـلاكمان Michael Slackman بعنوان «الأحلام المكبوتة، شباب مصر يتجه نحو الحماسة الإسلامية» في مجلة نيويورك تايمز New York Times، 17 فبراير 2008.

(5) انظـر كتاب «العالم العربي ما بعد عاصفة الصحراء» The Arab World after Desert Storm للمؤلـف محمد فـاور Muhammad Faour (واشـنطن دي سي، دار نـشر المعهد الأمريكي للسلام، 1993)، ص. 55.

(6) انظر الجزء الذي كتبه جهاد عوده Gehad Auda بعنوان «تطبيع الحركة الإسلامية في مصر منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى مطلع التسعينيات منه» في كتاب «المذاهب الأصولية والدولة» Fundamentalisms and the State للمؤلفين مارتن مارتي وسكوت أبلباي Martin Marty and Scott Appleby (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1994)، ص. 390. وقد تحدث عوده عن هذه الموضوعات أثناء حوارين أجريا في القاهرة في صيف العام 2002.

(7) حوار مع أبو الفتوح والعريان في 22 سبتمبر و12 أكتوبر على التوالي.

(8) للمزيد من المعالجة الشـاملة لهذه الحركة، انظر كتاب «حشـد الإسـلام» Mobilizing Islam للمؤلف روسفسـكي ويكهـام Rosefesky Wickham، وكتاب «لا إلـه إلا الله: مصر وانتصار الإسـلام» No God but God: Egypt and the Triumph of Islam للمؤلف جينيف عبده Geneive Abdo (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2000).

(9) في حوار مع نبيل عبدالفتاح من مركز الأهرام، 21 يوليو 2002.

(10) ذكر جهاد عودة أن أسـلوب العمل هذا كان بمنزلة «الصفة المميزة لأسـلوب مبارك في إرسـاء الديموقراطية: فقد كان يسـتهدف توحيد الاتجاه السـائد من خلال خلق إجماع في الآراء بين الفاعلين السياسـيين بهدف تجنب الانخراط في أعمال يراد بها عرقلة الاستقرار ضد الحكومة». انظر الجزء الذي كتبه جهاد عودة Gehad Auda بعنوان «تطبيع الحركة الإسلامية»، ص 388. وتم الحديث عن هذه الأفكار في حوار مع المؤلف في أثناء صيف العام 2002.

(11) كان ذلك يسـتهدف المنظمات غير الحكومية التي كانت تشارك في أعمال الإغاثة بعد الزلزال، ولكنها فيما بعد استُخدمت بواسطة نظام الحكم ضد سعد الدين إبراهيم بسبب الدعم الذي كان يتلقاه من الاتحاد الأوروبي لمراقبة انتخابات العام 2000.

(12) انظر كتاب «الإسـلام في مصر المعـاصرة» Islam in Contemporary Egypt Civil للمؤلفين سـوليفان وعابد قطـب Sullivan and Abed-Kotob، وكتاب صورة لمـصر A Portrait of Egypt للمؤلفة ماري آن ويفر Mary Anne Weaver، وكتاب «عاطفة نحو الإسـلام: تشكيل الشرق الأوسط الحديث: التجربة المصرية» A Passion for Islam: Shaping the Modern Middle east: The Egyptian Experience للمؤلـف كارل مـيرفي Caryle Murphy (نيويورك: دار نشر سكريبتر، 2002).

(13) منقولة عن كتاب «عاطفة نحو الإسـلام» A Passion for Islam للمؤلف كارل ميرفي Caryle Murphy، ص 75.

(14) هذه هي الموضوعات الرئيسية التي ذكرت بواسطة عبد السلام فراج Abd al-Salam Farag، أحد زعماء جماعة الجهاد، وسـيد قطب Sayyid Qutb. انظر كتاب «الفريضة الغائبة: عقيدة

من اغتال الســادات والانبعاث الإســلامي داخــل منطقة الشرق الأوســط» The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East للمؤلف جوهانز جانسنJohannes Jansen .

(15) للمزيد من المعلومات عن هذا التوجه، انظر كتاب «حروب الأشــباح» Ghost Wars للمؤلف كول Coll. وانظر أيضا مقال للكاتبة ماري آن ويفر Mary Anne Weaver بعنوان «النكسة» في جريدة الأتلانتيك الشهرية Atlantic Monthly، مايو 1996.

(16) في حديث مع محمد الصلاح من جريدة الحياة Al-Hayat، القاهرة، 2 أكتوبر 2002.

(17) يذكر كارل ميرفي Caryle Murphy أنها «بضع مئات» في كتاب «عاطفة نحو الإسلام» Passion for Islam، ص 174، بينما يذكر محمد الصلاح Mohamed al-Salah من جريدة الحياة Al-Hayat أن العــدد كان يــتراوح بين 3 آلاف و4 آلاف مصري. وقد ذكر صلاح هذا الرقم في حوار معــه بالقاهرة في 2 أكتوبر 2003، حيث كان وقتئــذ كان انتهى من كتاب عن العرب الأفغان. وقد ذكر أحد الرؤساء الســابقين للاستخبارات الباكستانية أن إجمالي عدد العرب الأفغان (من جميع الدول داخل منطقة الشرق الأوسط) الذين شاركوا في الحرب يُقدر بـ 30 ألف فرد.

(18) منقول عن روبرت أوكلي Robert Oakley، الســفير الســابق لدى باكستان في كتاب «النشاط الإســلامي والسياســة الخارجية الأمريكيــة» Islamic Activism and US Foreign Policy للمؤلفين سكوت هيبرد وديفيد ليتل Scott Hibbard and David Little (واشنطن دي. سي: دار نشر المعهد الأمريكي للسلام، 1997)، ص 76.

(19) حصل عبد الرحمن Abdel Rahman أخيرا على تأشيرة سفر للولايات المتحدة، وفيما بعد اتهم بواســطة إحدى المحاكم الأمريكية بتورطه في أولى الهجمات على برجي التجارة العالمي مطلع التسعينيات من القرن الماضي.

(20) في الوقت الذي يشتكي فيه الإسلاميون من «التهاون الأخلاقي» للسائحين الأجانب، كانت النية الأساســية من وراء ذلك هي حرمان الحكومة المصرية مــن التعاملات النقدية الأجنبية، حيث كان يقدر عائد قطاع السياحة وحده بنحو 3.3 مليار دولار سنويا خلال هذه الفترة.

(21) يمكن الرجوع إلى تقديرات نســب الخســائر أثناء هذه الســنوات في كتاب «الوجه المتغير للنشــاط الإســلامي في مــصر» The Changing Face of Egypt's Islamic Activism للمؤلفــين نعمات جنينه وســعد الديــن إبراهيــم Nemat Guenena and Saad Eddin Ibrahim، ص 58. وفي العــام 1993، توفي ما يقرب من 330 شــخصا نتيجة لأعمال العنف، بنســب متساوية موزعة بين المدنيين والإســلاميين وقوات الأمن، وحوالي 1100 مصاب وكان أغلبهم (700) من المدنيين.

(22) انظــر كتاب «تصعيد الهجمات على حماية حقوق الإنســان في مصر» Escalating Attacks on Human Rights Protection in Egypt تقديــم لجنــة المحامــين للدفــاع عن حقوق الإنســان Lawyers Committee on Human Rights (واشــنطن دي. سي: دار نشر لجنة المحامين، 1995).

(23) انظر التقرير الســنوي لمنظمــة مراقبة حقوق الإنســان Human Annual Report Rights Watch ، 1994. هناك عضو ســابق في جماعة الجهاد اســتُجوب ومكث في السجن طيلة ثماني سنوات من دون محاكمة أو توجيه أي اتهامات رسمية ضده.

(24) ويتضمــن ذلــك عبد الحارث مــدني Abdel Harith Madani، محام وقُتــل في أثناء احتجازه بواسطة الشرطة في أبريل 1994.

(25) انظر كتاب «حشد الإسلام» Mobilizing Islam للمؤلف روسيفسكي Rosefsky، وانظر كتاب «لا إله إلا الله» No God but God للمؤلف عبده Abdo.

(26) ذكر هذا الإعلان في ديسمبر 1992، تقريبا في توقيت الهجوم نفسه على منطقة إمبابة.

(27) أشـار التقرير السـنوي Annual Report لمنظمة مراقبة حقوق الإنسـان Human Rights Watch، 1994، إلى الشـيخ منصـور الرفاعي عبيـد Mansour al-Rifai Obeid، مدير إدارة المسـاجد بوزارة الأوقاف. وخضع في ذلك التوقيت 30 ألف مسجد فقط من إجمالي 170 ألف مسجد بالدولة لسيطرة وزارة الأوقاف.

(28) سرد ميرفي Murphy الأنشـطة التي قام بها طلعت محمد ياسين همام Talaat Mohammad Yassin Hamam، أحد القادة الكبار بالجماعة الإسلامية، ونهايته الأخيرة. انظر كتاب «عاطفة نحو الإسلام» A Passion for Islam ، الفصل الخامس.

(29) انظـر كتـاب «قصـور الأحـلام للعـرب» The Dream Palaces للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami ، ص202.

(30) قـام وزير الداخلية الألفي Alfi، الذي تم تغييره عقـب حادث هجوم الأقصر في العام 1997، بهذا الإدعاء.

(31) انظر مجلة «المصور» Al-Musawar «حديث مع قادة الجماعة الإسـلامية في مراجعة حديثة للأيديولوجيا التي يتبعونها»، 21 يونيو 2002.

(32) هذه الأرقام موثقة بواسـطة المنظمة المصرية لحقوق الإنسـان، ويقدر آخرون عدد السـجناء السياسيين منذ ذلك الحين بين 15 ألفا و30 ألف سجين.

(33) يعكس ذلك نقد سابق قدمه الشيخ جاد الحق (الذي كان يشغل منصب مفتي الديار المصرية، ولاحقا شـيخ الأزهر) عن أعمال العنـف التي ترتكبها جماعة الجهـاد، انظر كتاب «الفريضة الغائبة» The Neglected Duty، في أعقاب اغتيال السـادات. انظر المقال بعنوان «الخريطة الفكرية للأزهر توضح التنوع» للكاتب عبدالله كمال في مجلة «روز اليوسف» Ruz al-Yusef، 25 مارس 1996.

(34) انظـر المحاضرة التـي ألقتها جولي تيلور Julie Taylor بعنـوان «العلاقة ما بين الدولة ورجال الدين في مصر: حالة من التفاعل الإسـتراتيجي»، في المؤتمر السنوي للجمعية الأمريكية للعلوم السياسية في واشنطن دي. سي، سبتمبر 2000.

(35) قدم روبرت سبرينغبورغ Robert Springborg تشبيه «النمل الأبيض» في صيف العام 2002، الـذي كان وقتئـذ مدير مركز البحث الأمريكي في مصر. وكان يشـير بذلك إلى الأسـلوب الذي اتبعه المتعاطفون مع جماعة الإخوان المسـلمين في التأثير على المؤسسـات الرئيسـية بالدولة من الداخل، مثل وزارة التعليم، والأزهر، وحتى القضاء، في حديث معه يوم 18 يونيو 2002.

(36) أسـهمت أيضا جماعة الإخوان المسـلمين بالأموال ومنحتها للأزهـر لبناء مدارس ومعاهد نظـير الحق في اختيار الأسـاتذة. انظر المقال بعنوان «الخريطـة الفكرية للأزهر» للكاتب عبدالله كمال.

(37) قدم الإسـلاميون، عند توجيه النقد للمؤسسة الدينية الرسمية باعتبارها مرتبطة ارتباطا لصيقا بالدولة، تفسيرا خاصا بهم عن الإسلام.

(38) انظر المقال بعنوان «الإسلام الراديكالي» للكاتبة ماليكا زيغال Malika Zeghal، ص389.

(39) انظر المقال بعنوان «النزاع والتعاون» للكاتب تامر مصطفى Tamer Moustafa، ص12.

(40) انظر المقال الذي كتبه ستيفن باراكلوف Steven Barraclough بعنوان «الأزهر: ما بين الحكومة والإسلاميين» بجريدة «الشرق الأوسط» Middle East Journal 52، رقم 2 (ربيع العام 1998).

(41) حديث مع وليد قزيحة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في 20 أكتوبر 2002.

(42) انظر كتاب قصور الأحلام Dream Palaces للمؤلف عجمي Ajami ص202.

(43) انظر كتاب «لله تسع وتسعون اسما: من داخل منطقة الشرق الأوسط الجهادية» God Has Ninety-Nine Names: Reporting from a Militant Middle East للمؤلفة جوديث ميلر Judith Miller (نيويورك: دار نشر سيمون وسكاستر، 1996)، ص71. وتحدث تحسين بشير Tahseen Bashir عن التدخل السعودي في الثقافة والسياسة المصرية، وذلك في حوار مع المؤلف في شهر يوليو 2000.

(44) خلال أحد الحوارات الشيقة للغاية، ربط روثرفورد Rutherford هذا الوضع – أو على الأقل الذي أيده الجناح الأكثر اعتدالا من الحركة الإسلامية – برؤية مجتمعية وليست شمولية. وقد يكون ذلك صحيحا وسط «مؤيدي مبادئ الدستور من الإسلاميين»، ولكن يظل اعتقادهم أن على الدولة فرض العقيدة والممارسة الدينية رجعياً في الأساس. انظر كتاب «مصر ما بعد مبارك: الليبرالية والإسلام والديموقراطية في العالم العربي» Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World للمؤلف بروس روثرفورد Bruce Rutherford (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 2008).

(45) يمكن العثور على وقائع هذا الجدل في كتاب «مصر بين الدولة الدينية والمدنية» Egypt: Between Religious State and Civil State (القاهرة، 1992). وقد مثل الموقف الإسلامي محمد عماره ومأمون الهضيبي من جماعة الإخوان المسلمين والشيخ محمد الغزالي من الأزهر. ومن الجانب الآخر، كان هناك فرج فودة، مؤسس الجمعية المصرية للتنوير، ومحمد أحمد خلف الله. وكانت هذه المناقشة ذات طابع خاص لأنها كانت أول وآخر مناقشة تجرى في منتدى عام، وبعدها بفترة قصيرة جرى إطلاق النار على فرج فودة بواسطة جهاديين إسلاميين أمام منزله بالقاهرة.

(46) انظر المقال الذي كتبه فوزي النجار بعنوان «الجدل بشأن الإسلام والعلمانية في مصر» في مجلة الدراسات العربية التي تصدر ربع سنويا، 18، رقم 2 (ربيع 1996)، ص21.

(47) هو يفضل المصطلح «مدني» civic أو «إنساني» humanist مقارنة بـ «علماني» secular ويرى نفسه «يعمل لمصلحة المجتمع المدني»، وتأثرت معظم أفكاره بالفكر الصوفي، في حوار معه يوم 18 سبتمبر 2002.

(48) انظر كتاب «الإسلام والنظام السياسي» Islam and Political Order للمؤلف محمد سعيد العشماوي Muhammad Said al-Ashmawy (واشنطن دي. سي: دار نشر مجلس أبحاث القيم والفلسفة، 1994)، ص11. نشر هذا الكتاب في الأصل باللغة العربية تحت اسم «الإسلام السياسي» Political Islam (القاهرة: دار سينا للنشر، 1987).

(49) في حديث مع العشماوي Al-Asmawy. انظر أيضا كتاب «في مواجهة التطرف الإسلامي: كتابات محمد سعيد العشماوي» Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy للمؤلفة كارولين فلور لوبان Carolyn Fluehr-Lobban (جانسفيل: دار نشر جامعة فلوريدا، 1998). وانعكس هذا المنظور على بعض الكتاب الآخرين مثل سيد محمود القمني Sayed Mahmoud al-Quimni.

(50) في حديث مع العشماوي، سبتمبر 2002.

(51) فؤاد زكريا، منقول عن المقال الذي كتبه فلورز Flores بعنوان «العلمانية والتكاملية والإسلام السياسي»، ص91.

(52) عندما سأل فرج فودة سأل الشيخ الغزالي في أثناء المناظرة العامة، «أي من الدول الإسلامية المعاصرة التي تريدنا أن نتخذها كنموذج، إيران أم السودان؟». منقولة عن المقال الذي كتبه النجار بعنوان «الجدل بشأن الإسلام والعلمانية في مصر»، ص4.

(53) انظر المقال الذي كتبه فلورز Flores بعنوان «العلمانية والتكاملية والإسلام السياسي»، ص85.

(54) عندما صرح عبدالرازق بهذا في العام 1925، اتُّهم بالإلحاد وطُرد من الأزهر.

(55) منقولة عن الوقائع المعلنة للمناقشة التي تمت في معرض القاهرة للكتاب ما بين العلمانيين والإسلاميين، انظر كتاب «مصر بين الدولة الدينية والمدنية» Egypt: Between Religious State and Civil State (القاهرة، 1992). تكررت هذه المشاعر خلال حديث المؤلف مع الهضيبي في 21 سبتمبر 2002 قبل حصوله على منصب المرشد العام للجماعة.

(56) هذه المقولة وردت عن محرر العمود المصري محمد سيد أحمد، ومنقولة من كتاب «أصوات عربية: جدل حول حقوق الإنسان في الشرق الأوسط» Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East للمؤلف كيفن دوير Kevin Dwyer (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1991)، ص63. وتكررت هذه الملاحظات بواسطة عدد من المشاركين في مؤتمر عُقد بجامعة القاهرة تحت عنوان «صدام الحضارات» في أكتوبر 2002.

(57) للمزيد من المعلومات عن كيفية سير هذه العملية، انظر كتاب «تشغيل الإسلام: التعليم والسياسة والتحول الديني» Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation للمؤلف غريغوري ستاريت Gregory Starret (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1998).

(58) حديث مع سعد الدين إبراهيم في 17 يوليو 2002، القاهرة، مصر.

(59) تعتبر لجنة الأبحاث والنشر (CRP) تابعة لأكاديمية البحوث الإسلامية، وتتفاوت عملية حظر الكتب، حيث يتم نقل بعض الحالات إلى «شرطة الرقابة» أو إلى جهاز أمن الدولة. انظر الفقرة النقدية التي كتبتها سلوى إسماعيل Salwa Ismail بعنوان «التشدد الديني باعتباره من الأخلاق العامة: الدولة والإسلام والسياسة الثقافية في مصر»، ربيع 1999، ص38. انظر أيضا الفقرة بعنوان «المنظمة المصرية لحقوق الإنسان» داخل كتاب «حرية الرأي والعقيدة: قيود ومآزق» Freedom of Opinion and Belief: Restrictions and Dilemmas، القاهرة، 1994.

(60) الحكم صادر عن مجلس فتاوى الدولة رقم 58\1\63، ويمكن الرجوع إليه في المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، انظر كتاب «حرية الرأي والعقيدة» Freedom of Opinion and Belief للكاتبة سلوى إسماعيل Salwa Ismail. انظر أيضا المقال الذي كتبه عبدالستار التوكه Abdel Sattar al-Tawaka بعنوان «أين يقف علماء الأزهر؟»، مجلة «روز اليوسف»، أبريل 1994.

(61) انظر المقال الذي كتبه سمير أمين Samir Amin بعنوان «التعددية تستحث الابتكار»، في جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، أبريل 1994.

(62) أصدر هذه الفتوى، التي أخذت منها هذه المقولة، القاضي طارق البشري Tarek al-Bishri، أحد العلماء الإسلاميين البارزين ونائب رئيس مجلس الدولة. انظر كتاب «حرية الرأي والعقيدة» Freedom of Opinion and Belief، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ص26.

(63) انظـر كتاب «حرية الرأي والعقيـدة» Freedom of Opinion and Belief، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ص27.

(64) انظـر الموضوع بعنوان «إدانة أحـد الروائيين بالتجديف يهز كُتاب مـصر» للكاتب وليم مان William Mann، الأسوشـييتد بـرس Associated Press، 8 ينايـر 1992. وُصِـف النـاشر ومسؤول الطباعة اللذان تعاقد معهما حامد Hamed بالتجديف واتُّهما أيضا في القضية.

(65) انظر الهامش رقم 56.

(66) انظر المقال الذي كتبه جورج سـفير George N. Sfeir بعنوان «حريات أساسـية داخل ثقافة قانونية مهشـمة: مصر وقضية نصر حامد أبو زيد» في جريدة الشرق الأوسـط Middle East Journal، صيف 1998، ص406.

(67) في حديث مع العشماوي، 19 سبتمبر 2002، القاهرة، مصر.

(68) الإشـارة هنا إلى مأمون الهضيبـي وهي منقولة عن مقال له بعنوان «علماء الإسـلام يطالبون بإسقاط الحصانة عن العشماوي ومصادرة كتبه التي تفتري على الإسلام»، صحيفة النور، Arab Press Review، 29 يناير 1992.

(69) الإشـارة هنا إلى عضو مجلس الشعب السابق الشيخ يوسف البدري Sheik Yusef al-Badry حيث نقلت عنه في صحيفة «النور» Arab Press Review، 29 يناير 1992.

(70) انظر مقالا بعنوان «الشرطة تصادر أعمال أحد الكتاب»، الأسوشييتد برس Associated Press، يونيو 1996.

(71) انظـر الفقرة النقدية التي كتبتها سـلوى إسـماعيل Salwa Ismail بعنوان «التشـدد الديني باعتباره من الأخلاق العامة»، ص40.

(72) المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، إصدار صحافي، 1 مايو 1997.

(73) انظر مقال بعنوان «مطاردة الساحرات في مصر» للكاتب ماكس رودنبيك Max Rodenbeck، New York Review of Books، 16 نوفمبر 2000، ص39.

(74) وعلى الرغم من ذلك، كانت الدوافع وراء أعمال الشـغب مختلطة، حيث ذكر أحد الصحافيين ممـن تحدثوا مع بعض من هؤلاء الطلبة المتورطين أن جزءا كبيرا من الاضطراب كان بسـبب حالة المعيشـة السـيئة داخل السـكن الجامعي. حديث مع حسـام الحمـلاوي، من Cairo Times، أكتوبر 2002، القاهرة، مصر.

(75) صالـح هو مؤلف كتاب «موسـم الهجرة إلى الشـمال» The Season of Migration to the North (لندن: دار نشر هنيمان، 1970)، ترجمة دينيس جونسون دافيس Denys Johnson-Davis. أصدرت العديد من جماعات حقوق الإنسـان بيانا مشـتركا تصف فيه الشأن على أنه «هجوم فاشستي على حرية التعبير». يمكن الاطلاع على البيان باللغة العربية في معهد القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

(76) انظر المقال بعنوان «مطاردة الساحرات في مصر» للكاتب ماكس رودنبيك Max Rodenbeck، ص38.

(77) انظر المقال بعنوان «مطاردة الساحرات في مصر» للكاتب ماكس رودنبيك Max Rodenbeck. ونُقلت هذه العبارة من التقرير الذي أصدره معهد البحوث الإسلامية في الأزهر.

(78) انظـر المقال بعنـوان «مأزق المفكريـن» للكاتبة منى أنيـس Mona Anis، جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 11 - 17 مايو، 2000.

(79) انظر المقال بعنوان «سر الهجوم على الأزهر» للكاتب حامد سليمان Hamid Suleiman، مجلة «آخر ساعة» Akher Sa'a، 20 أبريل 1994.

(80) انظر المقال بعنوان «إعادة رسم الخط» للكاتبة فاطمة فرج Fatemah Farag، جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram weekly، 3 - 9 أغسطس 2000، ص4. تنقل فرج ما ورد عن رئيس تحرير صحيفة «صوت الأزهر» The Voice of al-Azhar حيث يقول «من أراد أن يكون كافرا فهو شأن يعنيه... ولكنه ليس له الحق في نشر مثل هذه الأفكار».

(81) في حديث مع أحد كبار رجال الكنيسة القبطية في يوليو 2002، أشار إلى أن «الحكومة تصرح بالأمور الصائبة، لكنها تستمر في التصرف المناقض للبيانات التي أصدرتها». وقد أشار إلى ذلك على أنه «لعبة المسرح»، القاهرة، مصر.

(82) هناك خلاف بشأن عدد السكان المسيحيين الأقباط، صرحت الحكومة بأن الرقم هو 6 ملايين أو ما يقارب 5 ملايين نسمة من إجمالي تعداد السكان، بينما أدعى النشطاء الأقباط أن الرقم أعلى من ذلك بكثير، ما يقارب 10 ملايين نسمة. وذكرت بعض المصادر المستقلة أن الرقم هو ما بين 7 إلى 8 ملايين نسمة.

(83) منقول عن «التقرير الدولي للحرية الدينية لعام 2001، مصر»، وزارة الخارجية الأمريكية، على الرابط www.state.gov/drl.

(84) في حديث مع محمود نخله، 14 أكتوبر 2002، القاهرة، مصر.

(85) انظر الورقة البحثية بعنوان «في سنة الشهداء: العنف المناهض للأقباط في مصر، 1988-1993» التي قدمها ألبرتو فرنانديز Alberto Fernandez، خلال اللقاء السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط، سان فرانسيسكو، ولاية كاليفورنيا، 18-20 نوفمبر، 2001.

(86) منقول من عنوان بمجلة الكرازة El-Kiraza، المجلة الرسمية للكنيسة القبطية، وذلك في مقال بعنوان «معاني الكشح» للكاتبة نادية أبوالمجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 3 - 9 فبراير 2000.

(87) انظر المقال بعنوان «إعادة فتح ملف الكشح» بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 20 - 26 فبراير 2003.

(88) انظر المقال بعنوان «إعادة فتح ملف الكشح».

(89) منقول عن مقال بعنوان «معاني الكشح» للكاتبة نادية أبو المجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 3 - 9 فبراير 2000.

(90) أُجريت بعض الأحاديث مع العديد من النشطاء الأقباط لمصلحة هذا المشروع، وقد أكدوا مجموعة من الموضوعات المتشابهة: أنهم كانوا يشعرون «وكأنهم غرباء داخل وطنهم» وأنهم سعوا إلى تحقيق «مساواة حقيقية».

(91) على سبيل المثال، يُعرض برنامج «جوهر الحياة» على تلفزيون الدولة ويستضيف المتحولين لدين الإسلام لمناقشة اختيارهم لخوض «الطريق الصحيح». انظر التقرير الدولي للحرية الدينية للعام 2004، Report on International Religious Freedom 2004، وزارة الخارجية الأمريكية.

(92) حديث مع دينا الخواجه Dina Al-Howega من مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانونية والاجتماعية CEDEJ، 8 أكتوبر 2002، القاهرة، مصر.

(93) منقولة عن أحد المتظاهرين الذي يبلغ من العمر واحدا وعشرين عاما، ووردت في مقال بعنوان «مشهد غير مسبوق من غضب الأقباط» للكاتبة نادية أبو المجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 21 - 27 يونيو 2001.

(94) منقـول عـن مقال بعنوان «ما وراء العار» للكاتبة ناديـة أبو المجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 28 يونيو - 2 يوليو 2001.

(95) حديـث مـع سـمير روكا Samir Ruca من الهيئـة الإنجيلية القبطية للخدمـات الاجتماعية CEOSS، 25 أغسطس 2002، القاهرة، مصر.

(96) حديث مع أحد الأساتذة في جامعة القاهرة، بالقاهرة، مصر، خريف 2002.

(97) انظر الفقرة بعنوان «انعكاسـات درامية: الإسـلام السـياسي والتلفزيون المصري» للكاتبة ليلى أبو لجهود Lila Abu-Lughod في كتاب الإسـلام السـياسي Political Islam للمؤلفين بينين وستورك Joel Beinin and Joe Stork.

(98) لمزيد من المناقشـات عن بديـل «المجتمع المدني» لكلٍ من التطرف والتسـلطية، انظر المقال بعنوان «تحدي الإسـلام الراديكالي» للكاتبة جوديث ميلر Judith Miller في مجلة الشـؤون الخارجيـة Foreign Affairs، 72، رقـم 2 (ربيـع العـام 1993). انظر أيضا كتاب «النشـاط الإسـلامي والسياسـة الخارجية الأمريكيـة» Islamic Activism and US Foreign Policy للمؤلفين هيبرد وليتل Hibbard and Little.

(99) انظر المقال بعنوان «ملاحظات مطروحة بمعهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى» للكاتب أنتوني ليك Anthony Lake، واشنطن دي سي، 17 مايو 1994.

(100) انظر المقال بعنوان «تحالف الأزهر والإخوان ضد مؤتمر بكين» بجريدة «الوسط» Al-Wasat، 3 سبتمبر 1995.

(101) حـل محافظ القاهرة مجلس إدارة الجبهة وسـمح لشـيخ الأزهر بتعيـين أفراد تابعين له في مجلـس إدارة مؤقت، وصدر حكم إداري ببطلان الدعوى، لكن نجح طنطاوي في الاسـتئناف. انظـر المقال بعنوان «المجلس المنحل يكسـب معركة قانونية» للكاتبـة منى النحاس Mona El.Nahhas بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 13 - 19 مايو 1999.

(102) حديث مع نبيل عبدالفتاح، القاهرة، مصر، 21 يوليو 2002.

(103) حديـث أجرتـه صحيفـة «الـرأي العـام» Al-Rai Al-Aam مـع محمـد سـيد طنطاوي Muhammad Sayyed Tantawi، منقـول عن Y. Yehosua بعنـوان «دعوة مؤتمر القاهرة للإصلاح تثير حفيظة المؤسسـة الدينية المصرية»، معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط Middle East Media Research Institute، 22 أكتوبر 2004.

(104) محمد سـيد طنطاوي، منقول عن مقال بعنوان «محمد سيد طنطاوي: نضال مجرد» للكاتب يوسف رخا، جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 6 - 12 أكتوبر 2005.

(105) حديـث مـع ميتشـل ديـون Michelle Dunne، وزارة الخارجيـة الأمريكيـة، السـفارة الأمريكية بالقاهرة، 5 يونيـو 2002، بالقاهرة، مصر. انظر أيضاً التقرير الدولي للحرية الدينية International Religious Freedom Report، وزارة الخارجية الأمريكية، ديسمبر 2004.

(106) تقرير بعنوان «مصر تشـن حملة ضد من يفطـرون في نهار رمضان»، قناة العربية الإخبارية Al-Arabiya News Channel، 21 سبتمبر 2009.

(107) كان الحديث مع روثرفورد Rutherford عن المبادئ الإسلامية الدستورية مفيد للغاية في فهم الأسـاس المنطقي وراء تدخل الدولة في الأمور الدينية. انظر كتاب مصر ما بعد مبارك Egypt after Mubarak للمؤلف بروس روثرفورد Bruce Rutherford، الفصلين الثالث والسادس.

(108) انظر المقال بعنوان «الأزهر خطأ، ولكن الدولة هي المجرم الحقيقي»، للكاتب حسام بهجت Hossam Bahgat، بجريدة The Daily Star، 23 سبتمبر 2004.

(109) حديث مع مصطفى كمال السيد Mustafa Kamal al-Sayyid، جامعة القاهرة، يوليو 2000.

(110) انظر كتاب «تقرير التنمية البشرية بالعالم العربي، 2002: خلق بعض الفرص لأجيال المستقبل» Arab Human development Report, 2002: Creating Opportunities for Future Generations الذي أعده برنامج الأمم المتحدة الإنمائي United Nations Development Program (نيويورك: إصدارات الأمم المتحدة، 2002).

(111) حديث أجراه المؤلف مع أحد الدارسين المصريين، أكتوبر 2002.

الفصل الرابع: صعود العلمانية الهندية وسقوطها

(1) انظر الفقرة التي كتبها حسن Hasan بعنوان «التوجه المتغير للدولة».

(2) أدين بالشكر إلى باشا أنور Pasha Anwer، من جامعة دلهي نظير ما أمدني به من تعليقات بخصوص هذا الموضوع.

(3) من الأفضل تجنب رسم تشابهات بالتاريخ المسيحي، بما أنه لم يكن هناك أي تشدد هندوسي أو مؤسسة يمكن إصلاحها. وبدلا من ذلك، كان هناك هيكل من الطبقية والتقليد (سامبرادايا sampradaya، حرفياً بمعنى «يمكن تداوله») والذي يمكن تفسيره من خلال عدة أساليب متنوعة. أنظر كتاب ظهور القومية الهندوسية في الهند The Emergence of Hindu Nationalism in India للمؤلف جون زافوس John Zavos (نيودلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 2000)، ص42.

(4) لمزيد من المناقشات حول حركات الإنعاش الديني السابقة، انظر كتاب «الإسلام والسياسة» Islam and Politics للمؤلف جون إسبوسيتو John Esposito (سيراكوز: دار نشر جامعة سيراكوز، 1984).

(5) انظر كتاب «بناء الطائفية في مستعمرة شمال الهند» The Construction of Communalism in Colonial North India للمؤلف جياندرا باندي Gyanendra Pandey (نيودلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1996)، ص236.

(6) انظر كتاب «الشعوب ومشكلات الهند» Peoples and Problems of India للمؤلف تي. دبليو هولدرنس T.W. Holderness (لندن، 1911)، ص127، ومنقول في كتاب «القومية والسياسة الطائفية في الهند 1885 - 1930» Nationalism and Communal Politics in India, 1885 - 1930 للمؤلف موشيرال حسن Mushiral Hasan (نيودلهي: دار نشر مانوهار، 2000)، ص3.

(7) يفرق شاندرا Chandra ما بين المتغيرات «الليبرالية» و«المتطرفة» للطائفية الهندية. انظر كتاب «صراع الهند للحصول على الاستقلال 1857 - 1947» India's Struggle for Independence, 1857 - 1947 للمؤلف بيبان شاندرا Bipan Chandra (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 1988)، الفصل الواحد والثلاثين.

(8) انظر كتاب «القومية والسياسة الطائفية» Nationalism and Communal Politics للمؤلف حسن Hasan، ص180-181.

(9) على سبيل المثال، لا تعتبر هذه الفئات مسؤولة عن التوجهات الدينية التي كان لها جذور هندوسية إسلامية (مثل طائفة البهاكتي أو الطائفة الصوفية Bhakti and Sufist) والعديد من دلالات الطبقات الفرعية (جاتي Jati). انظر كتاب «تجديد النظام الهندي: الليبرالية

والقوميــة الهندوســية والديموقراطيــة الشــعبية» Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy للمؤلفــين ســتيوارت كوربريدج وجون هاريس Stuart Corbridge and John Harriss (كمبريدج: دار نشر بولتي، 2000).

(10) انظــر كتاب «صراع الهند للحصول على الاســتقلال» India's Struggle for Independence, للمؤلف شاندرا Chandra، ص401.

(11) لمزيــد مــن هذه الاختلافــات، انظر كتــاب «القومية الهندوســية والسياســة الهندية: أصول الجانــا ســانغ وتطــوره» Hindu Nationalism and Indian Politics: The Origins and Development of the Jana Sangh للمؤلــف بــروس جراهام Bruce Graham (كامبردج: دار نشر جامعة كامبردج، 1991).على الرغم من اســتخدام جراهام مسميات مختلفة لكل من هذه الجماعات، كان هناك فارق أساسي واحد. وقد قام بيبان شاندرا Bipan Chandra بطرح اختلاف مماثل للمجتمع الهندوسي ما قبل الاســتقلال، على الرغم من اســتخدامه مصطلحات مثــل وطني علماني secular nationalist، وطائفــي ليبرالي liberal communalist، وطائفي متشدد extreme communalist. انظر كتاب «صراع الهند للحصول على الاستقلال» India's Struggle for Independence, للمؤلف شاندرا Chandra، الفصول 31 - 33.

(12) على ســبيل المثــال، ذكر موتيلال نهرو Motilal Nehru في خطابــه الرئاسي في العام 1928 أن تأثير الدين على السياســة الهندية كان مؤذيــا كلية وأن «انفصالهما الكامل أحدهما عن الآخر هو العــلاج الوحيد». منقول من كتاب «القومية والسياســة الطائفيــة» Nationalism and Communal Politics للمؤلف حسن Hasan، ص253.

(13) انظــر كتاب «حداثة التقليد» The Modernity of Tradition للمؤلفين لويد ردولف وســوزان ردولف Lloyd Rudolph and Susanne Rudolph.(14).

(14) وفقــا لما أشــار إليه مــادن موهان ملافيــا Madan Mohan Malaviya، «لــو كان الهندوس قد حصنــوا أنفســهم بقوة منيعة واقتنع القســم المشــاكس من وســط من هم عــلى دين محمد Mahomedans إنهم لن يتمكنوا من سرقة وإذلال الهندوس، لاتحدوا على أساس من الاستقرار». منقول من كتاب «الأخوة في الزعفران: حزب راشــتريا سوايامســيفاك سانغ والانبعاث الهندوسي» The Brotherhood in Saffron: The Rastriya Swayamsewak Sangh and Hindu Revivalism للمؤلفين والتر أندرســون وشريدهار دامــل Walter Anderson and Shridhar Damle (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر ويست فيو، 1987)، ص29.

(15) على الرغم من أن تنظيم الماها ساباه كان كيانا مستقلا، اشتغل أعضاؤه ضمن حزب الكونغرس وعُينوا في مناصب قيادية لحين إتمام الانفصال ما بين الاثنين في العام 1937.

(16) أشــار كريســتوفي جافريلوت Christophe Jaffrelot إلى أنه تــأسى بالمناضل الإيطالي مازيني Mazzini، انظــر كتابــه «الحركة الوطنية الهندوســية في الهنــد» The Hindu Nationalist Movement in India (نيويورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 1996)، ص26.

(17) يشــمل تعريف سافركار Savarkar للهندوسي أولئك ممن هم على صلة بالأجداد الذين مكثوا في الهنــد القديمة وممن ينظرون إلى الهند على أنها أرض آبائهم ووطنهم، ويُســتبعد من ذلك المســلمون والمســيحيون لكن لا يتم استبعاد البوذيين أو الســيخ أو أتباع ديانة الجاينية. انظر كتــاب «هندوتفا: من هو الهنــدوسي؟» Hindutva: Who is a Hindu? للمؤلف ســافركار Savarkar (نيودلهي: دار نشر هندي ساهيتيا سادان، 2003)، خاصة صفحات 83 - 116.

(18) انظــر المقــال بعنــوان «العلاقة الأجنبيــة بالهندوتفــا في الثلاثينيات من القــرن الماضي: دليل أرشــيفي» للكاتب مارزيا كازولاري Marzia Casolari بمجلة «الاقتصاد والسياسة الأسبوعية» Economic and Political Weekly، 22 يناير 2000.

(19) انظـر ملـف جواهرلال نهـرو Jawaharlal Nehru في موسـوعة لينـك Link، 24 مايو 1970، ص15، منقـول عـن كتاب «الحركـة الوطنية الهندوسـية في الهند» The Hindu Nationalist Movement in India للمؤلـف جافريلـوت Jaffrelot، ص51. ويعنـي بالإشارة إلى الفاشية تأكيد الطبيعة المؤسسية للتنظيم الاجتماعي، وليس بالضروري التأكيد على الفاشية داخل الدولة.

(20) انظـر كتـاب «القوميـة والسياسـة الطائفيـة» Nationalism and Communal Politics للمؤلف حسن Hasan، ص173 و174.

(21) ينقل حسـن Hasan رسـالة كتبها محمد جنـاح Mohamed Jinnah واردة من أحد داعمي العصبـة ينتقـد فيها جامعة ملية الإسـلامية Jamia Millia Islamia. ووفقا لما أكده الكاتب: «إذا سُـمح باسـتمرار العمل الشرير لهذا المصنع في تحويل المسلمين إلى هندوس، فسرعان ما سوف يختفي الإسلام الحقيقي من الهند. إن أعمال القتل الوحشية التي جرت في بيهار جعلتنا نشعر بحزن عميق، ولكنهم لم ينجحوا في قتل الإسلام، فهم قاموا بإحيائه بطريقة ما. ومع ذلك، فإن السـم البطيء والسري الذي تدسه جامعة ملية الإسلامية Jamia Millia Islamia سريعا ما سـوف يقضي على الإسلام وسـيجعل من كل مسلم عبارة عن أضحوكة أمام الهندوس. هذه هـي أبرع خطة وضعت حتى الآن يراد بها القضاء على الإسـلام في الهند». انظر كتاب «تراث أمة منقسـمة: المسلمون في الهند منذ الاسـتقلال» Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence للمؤلف موشـيرول حسن Mushirul Hasan (لندن: دار نشر هرست وكو، 1997)، ص240 و241.

(22) اعتمـد ذلك على حقيقة أن عضوية العصبة تكونت من المسـلمين فقـط، انظر الجزء بعنوان «المسـلمون والتمثيل السـياسي داخل مستعمرة الهند: إقامة دولة باكسـتان» للكاتب فرزانا شايخ Farzana Shaikh، بصحيفة «الدراسات الآسيوية الحديثة» Modern Asian Studies، 20، رقم 3 (1986)، ص543.

(23) حصلت العصبة الإسـلامية على 108 مقاعد من إجمالي 485 مقعدا لمصلحة الدوائر الانتخابية من المسلمين.

(24) أشار الكاتب ديباك باندي Deepak Pandey إلى فازلال حق Fazlul Haq عندما تحدث في أحد الجلسـات الخاصة للعصبة الإسـلامية في مدينة كالكاتـا في العام 1938 وذلك في مقـال بعنوان «العلاقات مـا بين حزب الكونغـرس والمسـلمين 1937 - 1939: انفصال الطرق» بصحيفة «الدراسـات الآسـيوية الحديثة» Modern Asian Studies، 12، رقم 4 (1978): 635.

(25) انظـر كتـاب «تراث أمـة منقسـمة» Legacy of a Divided Nation للمؤلف حسـن Hasan، ص77.

(26) عـلى سـبيل المثال في انتخابات العـام 1946، اتصف التصويت لمصلحـة العصبة وإقامة دولة باكسـتان بأنـه «تصويت لمصلحة الإسـلام». انظر كتاب صراع الهند للحصول على الاسـتقلال India's Struggle for Independence, للمؤلف شاندرا Chandra، ص436.

(27) انظر الجزء الذي كتبه سوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj بعنوان «تعليق عن الثورة السلبية» في كتاب «الدولة والسياسـة في الهند» State and Politics in India للمؤلف بارثا شـاترجي Partha Chatterjee (دلهي: دار نشر جامعة أوكسفرد، 1997).

(28) أكدت رؤية غاندي لمسـتقبل التنمية الاقتصادية للهند على اقتصاد زراعي يعتمد على النشاط بالقرى ولم يفضل التنمية الصناعية التي اقترحها نهرو وآخرون.

(29) من الضروري الوضع في الاعتبار أن هذا التأكيد على الإصلاح الاجتماعي أخذ في الاضمحلال منذ منتصف وحتى نهاية الخمسينيات من القرن الماضي. انظر كتاب «الدولة والسياسة في الهند» State and Politics in India للمؤلف شاترجي Chatterjee، المقدمة.

(30) جرى ذكر جواهرلال نهرو Jawaharlal Nehru في كتاب «الهند عقب الاستقلال» 1947-2000 India after Independence للمؤلفين بيبان شاندرا ومريدولا موخرجي وأدتيا موخرجي Bipan Chandra, Mridula Mukherjee and Aditya Mukherjee (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 2000) ص. 48.

(31) هذا هو تفسير العلمانية الذي يعتبر أساس التعليق الذي أدلاه أشيس ناندي وتي. ان. مادن Ashis Nandy and T.N. Madan عن العلمانية الهندية والمشار إليها في الفصل الأول. انظر كتاب «العلمانية وناقدوها» Secularism and Its Critics للمؤلف راجيف بهرغافا Rajeev Bhargava (دلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998).

(32) كان من المفترض أن يحدد هذا التشريع جميع بنود قانون الأسرة للهندوس وتطبيق قانون مدني موحد على جميع الهندوس، بغض النظر عن الطبقة أو الطائفة، ولكنه لم يوافق عليه لكي يكون قانونا.

(33) أرسلت باكستان قوات إلى منطقة كشمير عشية يوم الاستقلال، ودعا أتباع الطائفة الهندوسية إلى اتخاذ رد فعل أكثر قوة عما كان مستعدا لاتخاذه نهرو.

(34) انظر كتاب «القومية الهندوسية والسياسة الهندية» Hindu Nationalism and Indian Politics للمؤلف غراهام Graham ، انظر أيضا كتاب «الأخوة في الزعفران» The Brotherhood in Saffron للمؤلفين أندرسون ودامل Anderson and Damle ، ص. 50.

(35) للمزيد من المعلومات عن الصلات التي كانت تربط غودسي Godse بتنظيم الماها ساباه وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، انظر كتاب «سافركار والهندوتفا: صلة غودسي» Savarkar and Hindutva: The Godse Connection للمؤلف أ. جي. نوراني A. G. Noorani (نيودلهي: دار نشر ليفت وارلد بوكس، 2002).

(36) انظر كتاب «هل ذلك يسعد سيادتكم: كلمة ناثورام غودسي» May It Please Your Honor: Statement of Nathuram Godse للمؤلف غوبال غودسي Gopal Godse (بيون، الهند: دار نشر Shri Gopal Godse، 1977) ص. 66-67، ص. 97-117.

(37) أعرب نهرو عن آرائه بهذا الأسلوب: «لدينا حجم هائل من الأدلة توضح أن تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ هو تنظيم يحمل في داخله طبيعة جيش خاص ويسير بالتأكيد على درب الفكر النازي المتشدد، حتى وإن اتبع أسلوب التنظيم». انظر كتاب «رسائل إلى رئيس الوزراء 1947-1964» Letters to Chief Ministers 1947-1964، الجزء الأول للمؤلف جي. نهرو J. Nehru (نيودلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1983)، ومنقول في كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 87.

(38) كتب غولواكر Golwalker قائلا: «إذا تسنى لنا أن نتحد أنت بسلطة الحكومة ونحن بالقوة الثقافية المنظمة، يمكننا القضاء على تهديد الشيوعية». منقول من كتاب «الأخوة في الزعفران» The Brotherhood in Saffron للمؤلفين أندرسون ودامل Anderson and Damle ، ص. 52.

(39) يذكر روميلا ثابر Romila Thapar، أحد المؤرخين الهنود البارزين وأستاذ فخري بجامعة جواهرلال نهرو، أن التاريخ المعروف لمعبد سومناث يفتقر إلى الدقة على نحو كبير. ولكون موقعه بجانب المحيط، فإن التلفيات الموجودة به ترجع إلى عوامل التآكل وليس نتيجة هجوم

الوانتــون، وعلاوة على ذلك كانت العلاقات ما بين مجتمع الهندوس والتجار المســلمين مقربة وتعود عليهما بالربح. في حديث معه يوم 28 يوليو 2003، بنيودلهي، الهند.

(40) منقول عن مقال بعنوان «مدينتي أيوديا وســومنات: ضريحــان خالدان وتاريخ محل خلاف» للكاتب بيتر فان دير فير Peter Van der Veer بجريدة البحث الاجتماعي Social Research، 59، رقم 1(ربيع 1992): 91.

(41) جرت أيضا تســوية موضوع التمويل من خلال اتفاق بجمع التمويل المخصص لعملية الترميم مــن خلال قنوات خاصة، ولن يتم اســتخدام التمويل العــام. حديث مع روميلا ثابر Romila Thapar في يوليو 2003، بنيودلهي، الهند.

(42) شعر نهرو بالقلق بن تاندون «قد أصبح بالنسبة لعدد كبير من الأفراد في الهند يمثل رمزا معينا لوجهة النظر الطائفية والمتعلقة بالانبعاث الديني، ويكمن الســؤال هنا في داخلي: هل يشعر حزب المؤتمر بنفس الشــعور؟». رســالة من نهرو إلى تاندون، 8 أغســطس 1950، ومنقولة في كتاب «القومية الهندوسية والسياسة الهندية» Hindu Nationalism and Indian Politics للمؤلف غراهام Graham ، ص. 25.

(43) انظر الرســالة التي أرســلها نهرو إلى باتيل بتاريخ 27 أغســطس 1950 داخل كتاب «مراسلات ساردار باتيل 1945-1950» Sardar Patel's Correspondence 1945-1950 للمؤلف دورغا داس Durga Das (أحمد أباد: دار نشر نافاجيفان، 1971)، ص. 221.

(44) كان القانــون يتعلق بتمثيل الشــعب، منقــول عن كتاب «الحركة الوطنية الهندوســية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 104.

(45) المرجــع هنا لجدل أثاره اس. بي. جوكرجي S. P. Jookerjee، زعيم تنظيم الماها ســابا، منقول عن كتاب «الحركــة الوطنية الهندوســية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 103.

(46) بدأت عملية تســييس مســجد أيوديا في العام 1949 عند ظهور صنمين في المشهد هناك، انظر المقال بعنوان «مســألة مســجد بابــري - معبد رام جانمابهومــي» للكاتب أ. جي. نوراني A. G. Noorani بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 4-11 نوفمبر 1989.

(47) نتج هذا التباين عن النظام الانتخابي «الفوز للأكثر أصواتا».

(48) انظر كتاب «جواهرلال نهرو: ســيرة ذاتية» Jawaharlal Nehru: A Biography للمؤلف ســارفيبالي غوبــال Sarvepali Gopal (كامبردج: دار نشر جامعة هارفــرد، 1984)، الجزء الثالث، ص 173.

(49) انظــر كتاب «الحركة الوطنية الهندوســية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص 133.

(50) قامــت ولايات أخــرى، منها ولاية ماديا براديــش، بتمرير قوانين مماثلــة تقريبا في الفترة الزمنية نفسها.

(51) وصف جافريلوت Jaffrelot هذا الوضع في السياق التالي: «بدا وكأن الوطنيين الهندوس مُسيطر عليهم ســيطرة كبيرة بواســطة نظام حزب المؤتمر، فمن أحد الجوانب وداخل الولايات، استأثر التقليديون التابعون للكونغرس ببعض من آرائهم، ومن الجانب الآخر ندد نهرو بهم في الوسط باسم الدولة العلمانية». انظر كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص 165.

(52) يمثـل هذا أحد المسـاعي لإعادة تشـكيل الهندوسـية على طول خطوط الأديان «السـامية»، والتي ظهر أنها اسـتمدت قوتها من وحدتها ومركزية السـلطة. ووفقا لما أشار إليه جافريلوت Jaffrelot، عكـس ذلـك إسـتراتيجية من الوصـم والمحاكاة. انظـر كتاب «الحركـة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص 201.

(53) انظر الجزء الذي كتبه كافيراج Kaviraj بعنوان «تعليق عن الثورة السلبية»، ص 70.

(54) يشـمل هذا الحزب الشـيوعي في الهند (Communist Party of India (CPI، وحزب أكالي دال Akali Dal (السـيخ)، وحـزب درافيدا مونيترا كزهاغـام DMK Dravida Munnetra Kazhagam (الطبقي)، والعصبة الإسلامية.

(55) يضم هذا حزب سواتنترا Swatantra Party وحزب ساميوتكا الاشتراكي Samyukta Socialist Party (SSP).

(56) نُظمـت هـذه الحركة من حرب العصابات بواسـطة طائفة مسـلحة تتبع الحزب الشـيوعي (Naxalites) في أواخر السـتينيات ومطلع السـبعينيات من القرن الماضي. واستغل الفلاحون عمليـة الإصلاح الزراعي لصالحهم واسـتولوا على الممتلكات وأحرقوا سـجلات الملكية وقتلوا مُلاك الأراضي.

(57) انظـر الجزء بعنوان «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب جيمس مانور James Manor في كتاب ديموقراطية الهنـد: تحليل للعلاقات المتغيرة ما بين الدولـة والمجتمع India's Democracy: An Analysis of Changing State-Society Relations للمؤلـف أتول كولي Atul Kohli (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1988)، ص 70.

(58) يتحدث سـونيل كيلناني Sunil Khilnani عن هذا باعتباره خاصية محورية لقدرة أنديرا على تهميـش زعماء الأحزاب التقليديين. انظر كتاب «فكرة الهنـد» The Idea of India للمؤلف سونيل كيلناني Sunil Khilnani (نيويورك: دار نشر Farrar, Straus and Giroux).

(59) انظـر المقـال بعنوان «أنديرا غاندي والسياسـة الهندية» للكاتب سـوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj بعنوان بمجلة الاقتصاد والسياسـة الأسبوعية Economic and Political Weekly، الجزء 21، 20-27 سبتمبر 1986، ص 1702.

(60) هـذا التصريـح ذكره جي. بي نرايـان J. P. Narayan ومنقول في كتاب «باسـم الديموقراطية: حركة جـاي براكاش وقانـون الطـوارئ» In the Name of Democracy: JP Movement and the Emergency للمؤلف بيبان شاندرا Bipan Chandra (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 2003)، ص 73.

(61) كان هذا تصريحا واضحا ذكره مورارغي ديسـاي Morariji Desai، زعيم في حزب المؤتمر(O) حيث قال: «نحن ننوي الإطاحة بها، وإجبارها على تقديم اسـتقالتها، نهائيا». هذا منقول عن كتـاب «الهند عقب الاسـتقلال» India after Independence للمؤلف شـاندرا Chandra، ص 252.

(62) أنديـرا غانـدي، منقول عن كتـاب «باسـم الديموقراطيـة»In the Name of Democracy للمؤلف بيبان شاندرا Bipan Chandra، ص 76.

(63) انظر المقال بعنوان «سـانغايفاد: دراسة للظاهرة التي قهرت حزب المؤتمر» للكاتبين ك. ان. سيث وان. ان. بهردواج K. N. Seth and N. N. Bhaardwaj بجريدة الديموقراطية العلمانية Secular Democracy (أبريل 1977)، وانظر أيضا مقالا بعنوان «الروايات المخفية لسنغاي» للكاتب إيان جاك Ian Jack بجريدة الصنداي تايمز The Sunday Times (لندن)، 6 مارس 1977.

(64) حصل حزب المؤتمر(I) على 351 مقعدا من إجمالي 525 مقعدا أو نحو 65% من مقاعد «اللوك سوبها» (مجلس النواب بالبرلمان الوطني). انظر إلى مقال بعنوان «القدوم الثاني: انتخابات العام 1980 داخل الحزام الهندي بالهند» للكاتب هارولد غولد Harold Gould بمجلة الدراسات الآسيوية Asian Survey، 20، رقم 6 (يونيو 1980).

(65) انظر الجزء بعنوان «حالة الطوارئ من المنظور» للمؤلف راجني كوثاري Rajni Kothari في كتابه الدولة ضد الديموقراطية: بحثا عن حوكمة بشرية :State against Democracy In search of Human Governance (نيودلهي: دار نشر South Asia Books، 1988)، ص 275.

(66) انظر الجزء بعنوان «السلطة القومية والسياسة المحلية في الهند: منظور يمتد لعشرين عاما» للمؤلف بول براس Paul Brass في كتابه «الطبقية والطائفة والحزب في السياسة الهندية، الجزء الأول: الطائفة والحزب» :Caste, Faction and Party in Indian Politics, Vol. I Faction and Party (نيودلهي: دار نشر Chanakya، 1984).

(67) انظر الجزء بعنوان «كارثة إقليم البنجاب ووحدة الهند» للكاتب بول براس Paul Brass في كتاب «ديموقراطية الهند» India's Democracy للمؤلف أتول كولي Atul Kohli، ص 175.

(68) انظر كتاب «الدولة ضد الديموقراطية» State against Democracy للمؤلف كوثاري Kothari ، ص 246.

(69) أدين بالشكر لكوكوم سانغاري Kumkum Sangari، زميلة بمكتبة نهرو وأستاذة بجامعة دلهي، لما أبدته من تعاون في الأفكار بخصوص هذا الموضوع، وعلى وجه الخصوص بشأن الارتباط ما بين القومية الهندوسية والمشاعر المناهضة لليساريين. في حديث معها بتاريخ 26 سبتمبر 2003، بنيودلهي، الهند.

(70) تضمن ذلك افتتاح معبد للمجلس الهندوسي العالمي VHP في مدينة هاريدوار العام 1983.

(71) حديث من رافي ناير Ravi Nair من مركز جنوب آسيا لحقوق الإنسان. وقد تكررت هذه النقطة على لسان نيرا شاندوك Neera Chandoke من جامعة دلهي التي أشارت إلى أن أنديرا تأثرت على نحو كبير بصديق مقرب يدعى دهيرندرا برهمشاري Dhirendra Brahmachari، الذي كان له معتزل مؤثر في دلهي وبرنامج تلفزيوني يعلم فيه رياضة اليوجا. في حديث معها، سبتمبر 2003، بنيودلهي، الهند.

(72) انظر مقالا بعنوان «حزب المؤتمر(I) والأقليات» لأنديرا غاندي Indira Ghandi بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 15 ديسمبر 1984، ص 2098.

(73) انظر مقالا بعنوان «حزب المؤتمر(I) والأقليات» لأنديرا غاندي Indira Ghandi بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 15 ديسمبر 1984، ص 2098.

(74) انظر الجزء بعنوان «الطائفية: الوجه الجديد للديموقراطية الهندية» للكاتب كوثاري Kothari في كتابه الدولة ضد الديموقراطية State against Democracy، ص 247. والمرجع هنا لخطاب ألقته في مدينة جاروال.

(75) انظر المقال بعنوان «الهند الخاصة بأنديرا: الديموقراطية وحكومة الكوارث» للكاتب أرون كليمان Aaron Klieman بمجلة العلوم السياسية التي تصدر ربع سنويا Political Science Quarterly 96، الرقم 2 (صيف العام 1981). انظر أيضا الجزء بعنوان «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب مانور Manor.

(76) انظـر الجـزء بعنـوان «القومية الهندوسـية وكارثة الدولـة الهندية» للكاتب سـومنترا بوس Sumantra Bose في كتاب «الطائفية في الهند: التاريخ والسياسة والثقافة» Communalism in India: History, Politics and Culture للمؤلـف ك. ان. بانيكـر K. N. Panniker (دلهي: دار نشر Manohar، 1991)، ص 121.

(77) انظر كتاب «الأخوة في الزعفران» The Brotherhood in Saffron للمؤلفين أندرسون ودامل Anderson and Damle ، ص 231.

(78) انظر الجزء بعنوان «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب مانور Manor، ص 81.

(79) يصـف كوثاري Kothari هذه الاسـتراتيجية بأنها تحول من اعتبار السياسـة تحالفا للمصالح المتنوعة إلى عملية حشـد جماعي، ويذكر أن الأسـاس هنا هو التركيز على «الوطن الهندوسي الذي يوجد في داخله أغلبية الشعب». انظر كتاب «السياسة والشعب: رحلة البحث عن الهند الإنسـانية» Politics and the People: In Search of a Humane India للمؤلف كوثاري Kothari، الجزء الثاني (نيودلهي: دار نشر أبيكس، 1989) ص. 486-488.

(80) انظر كتاب «سياسة نزاع مدينة أيوديا» Politics of the Ayodhya Dispute للمؤلف براديب نياك Pradeep Nayak (نيودلهي: دار نشر South Asia Books، 1993)، ص 20.

(81) انظر كتاب «مدينة أمريسـتار: المعركة الأخيرة للسـيدة غاندي» Amristar: Mrs. Ghandi's Last Battle للمؤلفين مارك تولي وسـاتيش جاكوب Mark Tully and Satish Jacob (لندن: دار نشر Jonathan Cape، 1986)، ص. 12.

(82) كتـاب «الحركـة الوطنيـة الهندوسـية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلـف جافريلوت Jaffrelot، ص. 327. كما أشـار جافريلوت Jaffrelot أيضا إلى أن «في المرحلة التي ظهـر فيها حزب بهاراتيا جاناتا (BJP) بأنه معتدل في اسـتخدامه للقومية الهندوسـية، بدأت رغبة السلطات لدعم العلمانية تضعف».، ص 315.

(83) انظر مقالا بعنوان «حزب بهاراتيا جاناتا يتجه نحو الهندوسـية؟» بصحيفة الهندوسـتان تايمز Hindustan Times، 14 فبراير 1985.

(84) انظـر مقالا بعنوان «راجيف غاندي، وتنظيم راشـتريا سوايامسـيفاك سـانغ، وحزب بهاراتيا جاناتا» في مجلة جاناتا السنوية The Janata Annual، 1985، وأعيد نشرها في مجلة مسلمين الهند Muslim India، مارس 1985، ص. 140.

(85) انظـر كتاب «البحث عن جنسـية: حركـة رام جانمابهومي الخوف من الـذات» Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self للمؤلفـين أشيس ناندي وتريفيدي ومايرام وياجنيك Ashis Nandy, Trivedy, Mayaram and Yagnik (دلهي: دار نشر جامعة أوكسـفورد، 2003)، ص. 17-18. انظر أيضا كتاب «الطائفية والعنف الطائفي في الهند: منظور تحليلي للنزاع ما بين الهندوس والمسـلمين» Communalism and Communal Violence in India: An Analytical Approach to Hindu Muslim Conflict للمؤلفـة أشـجار علي إنجنـير Asghar Ali Engineer (نيـودلـهـي: دار نشـر South Asia Books، 1989).

(86) انظـر كتـاب «التمـرد الخـاسر: كشـمير في التسـعينيات» The Lost Rebellion: Kashmir in the Nineties للمؤلـف مانوج جـوشي Manoj Joshi (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 1999).

(87) حديث مع أشجار علي إنجنير Asghar Ali Engineer في 2 أكتوبر 2003، بمومباي، الهند.

(88) حديث مع راجا موهان Raja Mohan مؤلف كتاب الهندوسي The Hindu في 11 أغسطس 2003، بدلهي، الهند.

(89) للحصول على الرواية الكاملة للدعم المبكر الذي حصل عليه بهيندرانوال بواسطة سنغاي غاندي ورئيس وزراء إقليم البنجاب التابع لحزب المؤتمر، زيل سينغ، انظر كتاب «مدينة أمريستار» Amristar للمؤلفين تولي وجاكوب Tully and Jacob. انظر أيضا «كتاب مأساة إقليم البنجاب: عملية النجم الأزرق وما أعقبها» Tragedy of Punjab: Operation Bluestar and After للمؤلفين كولديب نايار وكوشوانت سينغ Kuldip Nayar and Khushwant Singh (نيودلهي: دار نشر Vision Books، 1984). وانظر أيضا كتاب «عملية الرعد الأسود: رواية شاهد عيان للإرهاب الذي تم في إقليم البنجاب» Operation Black Thunder: An Eye Witness Account of Terrorism in Punjab للمؤلف ساراب جيت سينغ Sarab Jit Singh (نيودلهي: دار نشر Sage، 2002).

(90) انظر المقال بعنوان «معان محل خلاف: الهوية القومية للهند، والقومية الهندوسية، وسياسة القلق» للكاتب أشوتوش فارشني Ashutosh Varshney في دايدالوس: جريدة المعهد الأمريكي للآداب والعلوم Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences، صيف عام 1993.

(91) انظر الجزء بعنوان «كارثة إقليم البنجاب ووحدة الهند» للكاتب براس Brass ، ص. 182-183.

(92) رفضت السيدة غاندي اتفاقا متفاوضا عليه بشأن هذه القضايا، مما أثار دهشة المفاوضين من الحكومة وحزب أكالي دال، تعليلا بأن شروط الإقامة كان من الممكن أن تكون غير مقبولة لولايات أخرى بالمنطقة. وكان من الممكن أيضا النظر إلى موضوع الاعتراف بتحويل الأرض بأنه دلالة على الضعف أو إشارة إلى أن السيدة غاندي تفضل مصالح قطاعات السكان من الأقليات على حساب مصالح الأغلبية. وقد وافق ابنها راجيف على اتفاق مماثل فعليا عقب ذلك الموقف بعدة سنوات.

(93) انظر كتاب «إقامة دولة الهند: دراسة تاريخية» The Making of India: A Historical survey للمؤلف رانبير فوهرا Ranbir Vohra (أرمنوك، نيويورك: دار نشر M.E. sharpe، 2000)، ص 251. ويذكر جي. بالاشندران G. Balachandran أن إضفاء الصبغة الطائفية على السياسة داخل إقليم البنجاب قد سمح «للسيدة غاندي وقيادة حزب المؤتمر باللعب بالورقة العرقية الدينية وفي هيئة دعم العلمانية والوحدة القومية». انظر الجزء الذي كتبه بالاشندران Balachandran بعنوان «الدين والقومية في الهند الحديثة» في كتاب تفكيك الأمة: النزاع الطائفي والهوية العلمانية للهند Unraveling the Nation: sectarian Conflict and India's Secular Identity للمؤلفين كاوشيك باسو وسانجاي سوبراهمنيام Kaushik Basu and Sanjay Subrahmanyam (نيودلهي: دار نشر بنجوين، 1996)، ص 122.

(94) انظر مقال بعنوان «إضفاء الصبغة الطائفية على إقليم البنجاب، 1980-1985» للكاتب ديبنكار جوبتا Dipankar Gupta بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 13 يوليو 1985، ص 1187.

(95) الأمر هو ما إذا كان بهيندرانوال في الأصل شخصية دينية ويحرض على استياء السيخ، أو مسؤولا مسؤولية مباشرة عن أعمال العنف التي اتصف بها العصر. ووفقا لما ذكره براس Brass، تؤيد معظم الأحداث التي وقعت أثناء هذا العصر الاحتمال الأخير، على الرغم من أن هناك بعضا من الحقيقة في الاحتمال الأول. للمزيد عن المعلومات عن هذا الجدل، انظر الجزء بعنوان «كارثة إقليم البنجاب ووحدة الهند» للكاتب بول براس Paul Brass، ص 189-190.

(96) انظـر كتـاب «عملية الرعد الأسـود» Operation Black Thunder للمؤلف سـينغ Singh، ص 52.

الفصل الخامس: غرس الطائفية في السياسة الهندية.

(1) انظر مقالا بعنوان «لقد فعلها الوطنيون» بمجلة الاقتصاد والسياسـة الأسـبوعية Economic and Political Weekly، 22-29 ديسـمبر 1984، ص 2137. وتكـرر هـذا الموضوع في مقال بعنـوان «حزب راجيف والهندوس» للكاتب روميـش ثابر Romesh Thapar بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 7-15 ديسمبر 1984، ص 2105.

(2) انظر كتاب «مدينة أمريستار» Amristar للمؤلفين تولي وجاكوب Tully and Jacob. ص 7.

(3) كانت هناك عبارة متكررة وشائعة وهي أنه «ينبغي تلقين السيخ درسا لا ينسوه، فإن التسامح الهندوسي يجب ألا يساء فهمه بأنه نوع من الضعف». انظر مقالا بعنوان «العلمانية المتأصلة في نفوسنا؟» بصحيفة الهندوستان تايمز Hindustan Times، 10 نوفمبر 1984.

(4) انظر كتاب «من هم المذنبون؟ تقرير عن لجنة تحقيق مشترك للوقوف على أسباب وتداعيات أحداث الشـغب التي اندلعت في دلهي منذ يوم 31 أكتوبـر وحتى 10 نوفمبر 1984» Who Are the Guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi from 31 October to 10 November, 1984 إعـداد الاتحـاد الشـعبي للحقوق الديموقراطية (PUDR) والاتحاد الشـعبي للحريـات المدنية (PUCL) (دلـهي: دار نشر PUDR وPUCL)، ص 3.

(5) انظر كتاب «من هم المذنبون؟» Who Are the Guilty؟ إعداد PUDR وPUCL، ص 1.

(6) انظـر مقالا بعنوان «وقت الاختيار» بمجلة فرنتلاين Frontline، 15-28 ديسـمبر 1984، ص. 9. وتكرر على نحو مماثل الافتقار إلى المادة في هذه الهجمات بواسـطة جيمس مانور James Manor في مقال «الأحزاب ونظام الحزب»، ص 83.

(7) انظـر مقالا بعنوان «راجيف يضع اللـوم على المعارضة عن موجة الغضب في البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 4 ديسمبر 1984، ص 11.

(8) رد زعـماء حـزب بهاراتيـا جاناتا حيث ذكـروا أن «حزب المؤتمـر(I) هو من سـهل الطريق لبهيندرانوال ليصل إلى منتصف سياسـات ولاية البنجـاب»، مما نتج عن ذلك ظهور جماعات السيخ المسلحة. انظر مقالا بعنوان «المعارضة تعترض على ملاحظات رئيس الوزراء» لأمين عام حـزب بهاراتيا جاناتا ل. ك. أدفاني L. K. Advani بمجلة الهندوسي The Hindu، 3 ديسـمبر 1984، ص 9. انظر أيضا مقالا بعنوان «المعارضة تدعي أن حزب المؤتمر(I) هو من تسـبب في مشكلة البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 22 ديسمبر 1984.

(9) انظـر مقالا بعنـوان «حزب المؤتمر(I) يبحـث عن أحداث في الماضي» بمجلـة الهندوسي The Hindu، 14 ديسمبر 1984، ص 9.

(10) انظـر مقالا بعنوان «راجيـف يتحدث عن تهديدات على حدود الدولة» بمجلة الهندوسي The Hindu، 3 ديسمبر 1984، ص 9.

(11) انظـر مقالا بعنوان «راجيف يضع اللـوم على المعارضة عن موجة الغضب في البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 4 ديسمبر 1984، ص 11.

(12) كان العنوان الرئيسي للإعلان «هل ستكون حرب أخرى بمنزلة آخر حرب في حياة الهند الحرة؟» بمجلة الهندوسي The Hindu، 5 ديسمبر 1984، ص 6.

(13) انظـر مقالا بعنوان «حكم مدهــش: قصة العدد، بمجلة فرونتلاين» Frontline، 29 ديســمبر 1984، 11 يناير 1985. ص 10.

(14) إعلان حزب المؤتمر(I) بمجلة الهندوسي The Hindu، 15 ديسمبر 1984.

(15) منقـول عــن مقال بعنــوان «زعيم حزب أكالي يعترض على إجراء اسـتطلاع رأي بشـأن قضية البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 15 ديسمبر 1984.

(16) انظر مقـال «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب جيمس مانور James Manor، ص 88. ويطرح مقال مانور تعليقا واضحا عن الانتخاب وتحول إستراتيجية حزب المؤتمر.

(17) تم حل مجلس الولاية في العام 1983 وتفعيل الحكم المباشر للإقليم بواسطة الحكومة المركزية، حيث منحت المادة 357 من الدستور الهندي السلطات المركزية هذا الحق. انظر مقالة بعنوان «حكم الرئيس في البنجاب» بمجلة الاقتصاد والسياســة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 8 أكتوبر 1983.

(18) انظــر كتاب الجدل المثار حول قضية شــاه بانــو The Shah Bano Controversy، المقدمة، للمؤلفة أشــجار علي إنجنير Ashgar Ali Engineer (مومباي: دار نشر Orient Longman، 1987)، ص 1.

(19) للمزيــد من المعلومات عن هذا الموضوع، انظر كتاب «سياســة النزاع في مدينة أيوديا: صعود الطائفية وأسلوب التصويت المستقبلي» The Politics of the Ayodhya Dispute: Rise of Communalism and Future Voting Behavior للمؤلف براديب نياك Pradeep Nayak (نيودلهي: دار نشر Commonwealth، 1992).

(20) دعمــت الحكومة في بداية الأمر قــرار المحكمة ولكنها تراجعت عقب النتائج الســيئة في الانتخابــات أثناء العديد من الانتخابات الفرعية. انظر الجزء بعنوان «الدين والسياســة في دولــة علمانية: القانون والمجتمع والنوع الاجتماعي» للمؤلف زويا حســن Zoya Hasan في كتابه «السياســة والدولة في الهنــد» Politics and the State in India (نيودلهي: دار نشر Sage، 2000).

(21) منقول عن حديث مع فيشــنو هاري دالميا Vishnu Hari Dalmia، رئيس المجلس الهندوسي العالمي VHP، بمجلة فرنتلاين Frontline، 14-27 أكتوبر 1989، ص 19.

(22) انظر كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلفناندي Nandy.

(23) انظــر الجــزء بعنوان «حكومة ولايــة أتر براديش تنحاز لأحد الأجناب في نــزاع مدينة أيوديا» للكاتبة ســيما مصطفى Seema Mustafa في كتاب «الجدل المثار حول مســجد بابري ومعبد رام جانمابهومــي» Babri Masjid / Ram Janambhoomi Controversy للمؤلفة أشــجار عــلي إنجنــير Ashgar Ali Engineer (دلهــي: دار نــشر Ajanta Books، 1990)، ص 117، ومنقول عن مقال بعنوان «القومية الهندوســية وكارثــة الدولة الهندية» للكاتب بوس Bose، ص 127. وفي حديــث أجــري عام 1990 مع ســيد شــاهابودين Syed Shahabuddin، أحد النشــطاء المســلمين البارزين، أشــار إلى أن «أنديرا غاندي هي من أعادت فتح قضية مسجد بابــري بالفعل... وبالطبع، كان ابنها هو المســتفيد من ذلــك، فقد ورثه عنها. وفي يوم 1 فبراير العــام 1986 عندمــا أعيد فتح القضية، لم يكن لدي أدنى شــك في أن هــذا الأمر الذي أصدره قــاضي مقاطعة فايز أباد كان أمرا ملفقا، وجرت كتابة الســيناريو بأكمله بواســطة الحكومة، وكان الأمر برمته شأنا يتعلق بسياسة الولاية. وبالتالي، بدأت المشكلة في التفاقم يوما تلو الآخر حتى وصلت إلى المرحلة الراهنة». انظر كتاب البحث عن جنســية Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص 38.

(24) انظـر مقالا بعنوان «لا يوجد هنــاك دور يمكن القيام به في مدينة أيوديا، في تصريح عن أرون نهرو» بصحيفة ستيتســمان The Statesman، 17 أغســطس 1989. كما يشــير المقال إلى أنه «يعرف على نطاق واســع أن الســيد أرون نهرو هو المســؤول عن إعادة فتح الضريح»، وهي مقولــة كررها مانيشــانكار آير Manishankar Aiyer في حديــث معه يوم 11 أكتوبر 2003، بنيودلهي، الهند.

(25) ذكرت أشــجار علي إنجنير Ashgar Ali Engineer، من مركز دراسة العلمانية في المجتمع، أن أرون نهرو كان القوة الدافعة وراء قضية مدينة أيوديا وقدم نصيحته لراجيف غاندي بخصوص هذا الأمر. في حديث معها يوم 11 أغسطس 2003 بمومباي، الهند.

(26) انظر مقالا بعنوان «بوتا سينغ يعطي الضوء الأخضر للمجلس الهندوسي العالمي» للكاتب موهــان ســاهاي Mohan Sahay، بصحيفــة ستيتســمان The Statesman، 26 أكتوبر 1989، ص 1.

(27) انظر المقال بعنوان «مشــكلة مســجد بابري ومعبد رام جانمابهومــي» للكاتب أ. جي. نوراني A. G. Noorani بمجلة الاقتصاد والسياســة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 4-11 نوفمبر 1989، ص 2461.

(28) راجيف غاندي، منقول في مقال بعنوان «الهندوس بمقاطعة فايز أباد يتجهون نحو الانضمام إلى حزب المؤتمر(I) للكاتب أمبيكاناند ســاهاي Ambikanand Sahay بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 10 نوفمبر 1989.

(29) انظـر مقــالا بعنوان «الســخرية من خطــاب رئيس الوزراء بشــأن مدينة أيوديــا» بصحيفة ستيتســمان The Statesman، 5 نوفمــبر 1989. وقد قيل أيضا إنه ذكر أن الشــعب عليه أن يفتخر كونه ينتمي للهندوس، وهو تلميح واضح لطائفية الأغلبية بالمجلس الهندوسي العالمي.

(30) انظر مقالا بعنوان «موقف عصيب» بمجلة فرونتلاين Frontline، 14-27 أكتوبر 1989، ص 14.

(31) منقول عن مقال بعنوان «فرق تسُــد: إلقاء الضوء على الطائفية» للكاتب ماليني بارثاســاراثي Malini Parthasarathy بمجلة فرونتلاين Frontline، 14-27 أكتوبر 1989، ص. 17.

(32) ازدادت أهمية مســجد بابري من خلال البث التلفزيوني على الهواء لمراسم وضع حجر الأساس لمعبــد الإله «راما» منذ شــهر يناير 1987 وحتى أغســطس 1988 في هيئة حلقات مسلســلة عــلى تلفزيــون الدولة، وقد صــور هذا الإنتاج الإلــه راما على أنه بطل جهــادي ورمز قومي. وبهذا الشــكل، «أصبح ما يســمى بالدولة العلمانية المحرك الرئيــسي الذي وُضعت من خلاله حركة أيوديا امام الشعب الهندي». انظر كتاب «تجديد النظام الهندي» Reinventing India للمؤلفــين كوربريدج وهاريــس Corbridge and Harriss، ص. 190. انظر أيضا الجزء الذي كتبتــه فيكتوريــا فارمر Victoria Farmer بعنوان «وســائل الإعلام: صور وحشــد وطائفية» في كتــاب «تحدي الأمة: الدين والمجتمع وسياســة الديموقراطيــة في الهند» Contesting the Nation: religion, Community and the Politics of Democracy in India للمؤلــف ديفيد لودن David Ludden (فيلاديلفيا: دار نشر جامعة بنسلفانيا، 1996).

(33) ماهانــت أويدانــاث Mahant Awaidyanath، منقــول من مقال بعنــوان «بداية الاحتفال بالشيلانياس» للكاتب كنشان جوبتا Kanchan Gupta بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 10 نوفمبر 1989.

(34) في أثناء الإدلاء بشــهادته أمام لجنة ليبرهان Liberhan Commission العام 2001، أشــار في. بي. ســينغ إلى أن مســاعي حزب المؤتمر (I) كانت تســتهدف إضعاف المحادثات ما بين حزب

جاناتا دال وحزب راشتريا سوايامسيفاك سانغ لتسوية الأمر. ووصلت زعماء حزب المؤتمر أنباء عن الوصول إلى تسوية ممكنة، و«اقترحوا بعد ذلك السماح بإقامة مراسم احتفال الشيلانياس بواسطة المجلس الهندوسي العالمي». منقول عن مقال بعنوان «أيوديا: حول مدينة أيوديا وحزب المؤتمر» للكاتب ناوندهي كاور Naunidhi Kaur، بمجلة فرونتلاين Frontline، 8-21 ديسمبر 2001.

(35) انظر الجزء بعنوان «الإستراتيجيات الانتخابية لحزب المؤتمر (I)، والحزب الشيوعي بالهند، والطائفية» للكاتب أمرتيا موكهوديا Amartya Mukhoadhyah في كتاب «الدين والسياسة والطائفية: التجربة الجنوب آسيوية» Religion, Politics and Communalism: The South Asian Experience للمؤلف راكهاري شاترجي Rakhahari Chatterji (نيودلهي: دار نشر South Asian، 1994)، ص. 73.

(36) انظر المقال بعنوان «صدمة عنيفة لحزب المؤتمر (I)» بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 12 نوفمبر 1989. تحدث بوخاري Bukhari نيابة عن والده، إمام المسجد.

(37) انظر المقال بعنوان «صدمة عنيفة لحزب المؤتمر (I)».

(38) انظر المقال بعنوان «مسلمو ولاية غوجارات في مواجهة حزب المؤتمر (I)» للكاتب سيبال دسغوبتا Sibal Dsgupta بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 22 نوفمبر 1989.

(39) انظر كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية في الهند» The Hindu Nationalist Movement in India للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 382.

(40) عند فوز حزب بهاراتيا جاناتا بـ 88 مقعدا في البرلمان في العام 1989، أصبح ثالث أكبر حزب في الهند. وفي العام 1991، ارتفع نصيبه إلى 120 مقعدا لكي يصبح ثاني أكبر حزب في الهند.

(41) للاطلاع على تحليل عن الاقتصاد السياسي للطائفية في الهند، انظر كتاب «تجديد النظام الهندي» Reinventing India للمؤلفين كوربريدج وهاريس Corbridge and Harriss، وانظر أيضا الفقرة التي كتبها سومنترا بوس Sumantra Bose بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية».

(42) انظر المقال بعنوان «عاصفة تهب على الهند» للكاتب ادوارد دسموند Edward Desmond بمجلة نيويورك ريفيو أوف بوكس New York Review of Books، 14 مايو 1992.

(43) انظر كتاب «التمرد الخاسر» The Lost Rebellion للمؤلف جوشي Joshi، ص. 31.

(44) انظر المقال بعنوان «ركيزة الوطنية» بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 4 سبتمبر 1999.

(45) انظر الفقرة التي كتبها سومنترا بوس Sumantra Bose بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية»، ص. 146.

(46) دعا أحد منشورات المجلس الهندوسي العالمي بعنوان «الهندوس الغاضبون: نعم، ولم لا؟» Angry Hindu: Yes, Why Not? «للتأكيد على القوة الهندوسية للأخذ بالثأر من المسلمين نظير ما اقترفوه من آثام في الماضي»، انظر كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 54.

(47) انظر المقال بعنوان «ما المقصود بالعلمانية؟» بجريدة إنديا إكسبرس India Express، 28 أكتوبر 1990. وانظر أيضا المقال بعنوان «متى يمكن للمحكمة أن تتخذ قرارها؟» بجريدة تايمز اوف إنديا Times of India، 31 أكتوبر 1990، منقول من كتاب «سياسة نزاع مدينة أيوديا» Politics of the Ayodhya Dispute للمؤلف نياك Nayak، ص. 196.

(48) لمزيد من المناقشات المستفيضة عن العناصر الرمزية للراث ياترا، انظر الجزء الذي كتبه ريتشارد ديفيــس Richard Davis بعنــوان «مجموعة صور عجلة الإله راما التــي تجرها الخيول» في كتاب «تحدي الأمة» Contesting the Nation للمؤلف لودن Ludden.

(49) كان المجلــس الهندوسي العالمــي بصدد تنظيم مواكب أخرى في التوقيت نفســه تعرف بالرام جيوتي ياتراس Ram Jyoti Yatras.

(50) انظر كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 123.

(51) انظــر كتــاب «البحث عن جنســية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 42. أشــار المؤلفون إلى أن الصحافة المحلية بولاية أتار براديش قد ألقت اللوم على المســلمين أو حكومة الولاية عن أعمال العنف: «لم تندلع أعمال العنف قبل ذلك بســبب منافسة ما بين الأحزاب، حيث اتجهت الصحافة نحو وصفها كمواجهة ما بين الشعب والحكومة»، ص. 44.

(52) أشــار جافريلــوت Jaffrelot إلى أنــه كانت هناك علاقة مشــتركة قوية ما بــين أعمال العنف وارتفاع نســبة التصويت لمصلحة حزب بهاراتيا جاناتا (خاصة بين مصوتين الطبقات المحددة). انظــر كتاب «الحركة الوطنية الهندوســية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 447-448.

(53) وفقا لما ذكره جاســوانت ســينغ Jaswant Sing، عضو بالبرلمان من حزب بهاراتيا جاناتا، «لن تستطيع إثارة جدل سياسي مرتين على السبب نفسه»، منقول من كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 166.

(54) مأخوذ من الورقة البيضاء لحزب بهاراتيا جاناتا بشــأن مســألة مدينة أيوديا، ومنقول في مقال بعنوان «أيوديــا: دوي التدمير» للكاتب نويندهــي كاور Naunidhi Kaur، بمجلة فرونتلاين Frontline، 16-29 مارس 2002.

(55) انظر المقال بعنوان «أيوديا: دوي التدمير» للكاتب كاور Kaur، ص. 187.

(56) حذرت إحدى لوحات الإعلانات التابعة للمجلس الهندوسي العالمي: «لن يكون هناك أي ذرائع بعــد الآن، الحرب فقط وســتكون الحرب دموية ورهيبة». انظر المقــال بعنوان «أيوديا: لعبة الشيف سينا»، بمجلة فرونتلاين Frontline، 4-17 أغسطس 2001.

(57) انظر المقال بعنوان «الطائفية: اتهام الشيف سينا» للكاتب ار. بادمنابهان R. Padmanabhan، بمجلة فرونتلاين Frontline، 15-28 أغسطس 1998.

(58) انظر المقال بعنوان «لجنة سريكريشــنا: اتهام قوي» للكاتب برافين سوامي Praveen Swami، بمجلة فرونتلاين Frontline، 11-29 سبتمبر 1998.

(59) مقال «لجنة سريكريشــنا» للكاتب ســوامي Swami. في رضوخ للجنة ليبرهان - شكلت لجنة حكوميــة للتحقيق في الظروف التي تحيط بتدمير مســجد أيوديا - حيث وجهت لجنة قانون الأحوال الشــخصية لجميع المســلمين الهنــود (AIMPLB) اتهاما للحكومــة المركزية بالتردد في اتخاذ القرار «نظرا إلى اعتبارات سياســية» في الفترة التي ســبقت وأعقبت تدمير المســجد. وأشارت في الإحاطة المكتوبة إلى أن «اللجنة تشعر بأن الحكومة المركزية مذنبة بسوء استخدام الســلطة \ العجز عن استخدام السلطة في توجيه الاتهام لمواطنيها ونحو ما جاء به الدستور». كما وجهــت الاتهام لحكومة حزب بهاراتيا جاناتا بولاية أتــار براديش نظير «التواطؤ المباشر» في تدمير المســجد. منقول عن مقال بعنوان «لجنة قانون الأحوال الشــخصية لجميع المسلمين الهنــود تلقي باللوم على حكومة حزب المؤتمــر نظير تدمير الصرح محل النزاع»، بجريدة انديا اكسبرس IndiaExpress، 8 مارس 2004.

(60) انظر المقال بعنوان «تدمير قضية: سياسة أحد التحقيقات» للكاتب فينكيتش رامكريشانان Venkitesh Ramkrishanan بمجلة فرونتلاين Frontline، 17 ديسمبر 1993، ص. 20-21.

(61) انظر المقال بعنوان «انسحاب المنطق: ولا تعديلات على الأفق» للكاتب أ. جي. نوراني A. G. Noorani بمجلة فرونتلاين Frontline، 17 ديسمبر 1993، ص. 20.

(62) حديث مع كوم كوم سنغاري Kum Kum Sangari، سبتمبر 2003.

(63) انظر المقال بعنوان «الظلام الطائفي في الهند المشرقة» للكاتبة أشجار علي إنجنير Asghar Ali Engineer بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 28 فبراير 2004.

(64) على سبيل المثال، استُبعد روميلا ثابار Romila Thapar من المجلس السابق نظرا إلى آرائها بخصوص الأمور التاريخية، وكان حزب بهاراتيا جاناتا أيضا يعيد كتابة العناوين الرئيسية للمعارض داخل المتحف القومي ومنح العديد من الهيئات ولجان منح الجامعات لمصلحة مؤيدي الهندوتفا.

(65) حديث مع كوم كوم سنغاري Kum Kum Sangari، زميل مكتبة نهرو التذكارية، 26 سبتمبر 2003، بنيودلهي، الهند. ووفقا لما ذكره سنغاري، تمثل جزء من الخطر في أن هذه التكتيكات كانت تضعف المؤسسات التي كانت محورية بالنسبة إلى المجتمع المنفتح في الهند وأن هذه المؤسسات «سوف تنهار قبل القضاء على الخطاب الحر بفترة طويلة».

(66) انظر الجزء الذي كتبه للمؤلف جافريلوت Jaffrelot بعنوان «حزب بهاراتيا جاناتا في الوسط» في كتاب «حزب بهاراتيا جاناتا وإلزام العمل السياسي في الهند» The BJP and the Compulsion of Politics in India للمؤلفين تي. بي. هانسون وجافريلوت T. B. Hanson and Jaffrelot (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998)، ص. 366.

(67) حدث الاستفزاز السريع عندما قام عدد من النشطاء بالاحتكاك وترهيب بعض الباعة داخل رصيف محطة القطار.

(68) انظر التقرير بعنوان «لا يوجد لدينا أوامر بإنقاذكم: المشاركة في الدولة والتورط في أعمال العنف الطائفي داخل ولاية غوجارات»، تقرير منظمة مراقبة حقوق الإنسان Report Rights Watch Human، مايو 2002، ص. 1.

(69) انظر التقرير بعنوان «لا يوجد لدينا أوامر بإنقاذكم»، ص. 1. وانظر أيضا الجزء الذي كتبه ناندينى ساندار Nandini Sandar بعنوان «إذن بالقتل: أنماط العنف في ولاية غوجارات» في كتاب «ولاية غوجارات: صناعة المأساة» Gujarat: The Making of a Tragedy للمؤلف سيدهارث فارادراجان Siddharth Varadarajan (نيودلهي: دار نشر بنجوين، 2002).

(70) انظر التقرير بعنوان «لا يوجد لدينا أوامر بإنقاذكم»، ص. 1.

(71) انظر المقال بعنوان «إرهاب الزعفران» للكاتب برافين سوامي Praveen Swami، بمجلة فرونتلاين Frontline، 16-29 مارس 2002.

(72) كتب جان بريمان Jan Bremen عن الصلة ما بين الانحدار الاقتصادي و«انخفاض المستوى الاجتماعي والاقتصادي للطبقة الكادحة والعمال»، وكيف يرتبط ذلك بعملية الحشد التي قام بها حزب بهاراتيا جاناتا في ربيع العام 2002. انظر المقال بعنوان «الارتباك الطائفي عند إعادة ظهور نظرية داروين الاجتماعية» للكاتب جان بريمان Jan Bremen بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 20 أبريل 2002.

(73) انظر المقال بعنوان «الارتباك الطائفي» للكاتب بريمان Bremen.

(74) انظر المقال بعنوان «انتصار الهندوتفا» للكاتب ديون بنشا Dionne Bunsha بمجلة فرونتلاين Frontline، 21 ديسمبر 2002 – 3 يناير 2003.

(75) تصريحات لرئيس الوزراء أتال بيهاري فاجبايي Atal Biharri Vajpayee في ولاية جوا، 12 أبريل 2002.

(76) حديث مع رئيس الوزراء ناريندرا مودي Narendra Modi بعنوان «اعتراف بسياسات حزب بهاراتيا جاناتا» بمجلة فرونتلاين Frontline، 21 ديسمبر 2002 – 3 يناير 2003.

(77) انظر المقال بعنوان «في الانتخابات الهندية، الكراهية هي جزء من الحملة الانتخابية» للكاتب راما لكاشمي Rama Lakshmi بجريدة الواشنطن بوست Washington Post، 11 ديسمبر 2002. ومما يثير السخرية أن باتيل Patel هو آخر اسم للمرشح.

(78) حديث مع رئيس الوزراء ناريندرا مودي Narendra Modi بعنوان «اعتراف بسياسات حزب بهاراتيا جاناتا». كان اسم مرشح حزب المؤتمر (I) عن مدينة جودهرا هو راجندرا سينغ باتيل Rajendra Singh Patel.

(79) انظر المقال بعنوان «إعادة ظهور حزب المؤتمر» للكاتب فينكتش رماكريشنان Venkitesh Ramakrishnan بمجلة فرونتلاين Frontline، 26 مايو – 1 يونيو 2009.

الفصل السادس: صعود العلمانية الأمريكية وسقوطها

(1) انظر المقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah.

(2) انظر كتاب «الدين المدني الأمريكي» American Civil Religion، مقدمة الكتاب، للمؤلفين راسل ريتشي ودونالد جونز Russel Richy and Donald Jones (نيويورك: دار نشر Haper and Row، 1974)، ص. 10.

(3) انظر المقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah، ص. 168.

(4) انظر كتاب «الأغلبية الجمهورية الصاعدة» The Emerging Republican Majority للمؤلف كيفن فيلبس Kevin Phillips (نيو روشل، ولاية نيويورك: دار نشر Arlington، 1969).

(5) جون وينثروب John Winthrop، منقول عن كتاب «الدين في أمريكا حتى العام 1865» Religion in America للمؤلف بريان لوبو Bryan LeBeau (نيويورك: دار نشر جامعة نيويورك، 2000)، ص. 38.

(6) للحصول على سيرة ذاتية شخصية لويليمز Williams، انظر كتاب حرية الضمير: روجر وليمز في أمريكا Liberty of Conscience: Roger Williams in America للمؤلف إدوين جوستاد Edwin Gaustad (جراند رابيدز، ولاية ميسيسيبي: دار نشر William B. Eerdmans، 1991).

(7) انظر كتاب «الآباء المؤسسون ومكان الدين في أمريكا» The Founding Fathers and the Place of Religion in America للمؤلف فرانك لامبرت Frank Lambert (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 2003)، الفصل الثالث.

(8) انظر كتاب «الدستور الكافر: القضية ضد الاستقامة الدينية» The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness للمؤلفين ايزاك كرامنيك وار. لارنس مور Isaac Kramnick and R. Larence Moore (نيويورك: دار نشر W.W. Norton، 1997)، ص. 56.

(9) هنـــاك مســتعمـرات أخــرى، مثل ميرلاند، قامــت على نحو مماثل بتطبيــق الفصل بين الكنيسة والدولة.

(10) انظــر كتــاب «الآبــاء المؤسســون» The Founding Fathers للمؤلــف لامبــرت Lambert، ص. 161.

(11) المقولــة مأخوذة من دفاع ادموند بيــورك Edmund Burke عن الاختبارات الدينية لأصحاب المكاتب العامة في انجلترا، منقول من كتاب «الدستور الملحد» The Godless Constitution للمؤلفين كرامنيك ومور Kramnick and Moore، ص. 80.

(12) كانت هناك أنماط مختلفة من «الكنائس الرســمية» التي اقتُرحت في أثناء المناقشات السابقة، بما في ذلك جعل الديانة المســيحية أو الديانة المسيحية البروتستانتية الدين الرسمي عوضا عن أي طائفة أو ديانة معينة.

(13) تحتوي المادة السادســة، القســم الثالث من الدســتور على حظر للاختبارات الدينية لأصحاب المكاتب العامة.

(14) انظــر كتاب «الآباء المؤســـون» The Founding Fathers للمؤلف لامبرت Lambert، ص. 238. وينبغي الإشارة إلى أن هذه الفقرات لا تنطبق على الدول التي لديها أشكال متنوعة من الكنائس وتحظر عمل رجال الدين بالسياســة لحين مطلع القرن التاسع عشر. في مراسلات مع عزيز حق Aziz Huq، جامعة شيكاغو.

(15) يذكر هتشيســون Hutcheson أن أهمية المؤسســات الجمهورية هــي بمنزلة العنصر الثالث للصناعة الربوبية - الكالفينية. انظر كتاب «إله في البيت الأبيض: كيف أســهم الدين في تغيير الرئاســة الحديثــة» God in the White House: How Religion Has Changed the Modern Presidency للمؤلف ريتشــارد هتشيسون Richard Hutcheson (نيويورك، دار نشر ماكملين، 1989)، ص. 18-20.

(16) انظــر كتــاب «الديــن المــدني والرئاســة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين ريتشارد بيرارد وروبرت ليندر Richard Pierard and Robert Linder (جراند رابيدز، ولاية ميسيسيبي: دار نشر Zondervan، 1988)، ص. 57.

(17) انظر المقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah.

(18) أبراهام لينكولن Abraham Lincoln، خطاب جيتســبيرغ، منقــول من مقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah.

(19) تشــير المراجع إلى خطاب تولي الحكم للمدة الثانية لينكولن، وفيه وصف الحرب بأنها عقاب إلهــي نظير إخفاقــات أمريكا. وفي هذا الخطاب، قال لينكولن: «أنه يعطي الشــمال والجنوب هذه الحرب القاسية نظير الكارثة التي ارتكبها البعض (العبودية)».

(20) انظر كتاب «حروب الثقافة: الصراع نحو تعريف أمريكا» Culture Wars: The Struggle to Define America للمؤلف جيمس دافيسون هنتر James Davison Hunter (نيويورك: دار نشر Harper Collins، 1991)، ص. 83.

(21) لمزيد من المناقشــات المثمرة عن قضية ســكوبس، انظر كتاب «تحت الإله: الدين والسياســة الأمريكيــة» Under God: religion and American Politics للمؤلــف جاري ويلز Gary Wills (نيويورك: دار نشر Simon and Schuster، 1990)، الفصل التاسع.

(22) فرانكلــن روزفلت Franklin Roosevelt، في خطاب الحملة الانتخابية، مدينة كليفلاند، ولاية أوهايو، 2 نوفمبر 1940.

(23) فرانكلن روزفلت Franklin Roosevelt، في الرسالة السنوية للكونغرس، 4 يناير 1939.

(24) انظر المقال بعنوان «تحليل صعود الدين في الولايات المتحدة: مجلس الكنائس يجد مكاسب في الانبعاث الديني، ولكن هناك شكوك حول تأثيره المعنوي» بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 21 أكتوبر، 1956. انظر أيضا كتاب «البروتستانت - الكاثوليك - اليهود: مقال حول علم الاجتماع الديني الأمريكي» Protestant - Catholic - Jew: An Essay in American Religious Sociology للمؤلف ويل هربرج Will Herberg (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1960)، الفصل الرابع.

(25) انظر كتاب «إعادة تشكيل الدين الأمريكي» Restructuring American religion للمؤلف وثنو Wuthnow (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1988)، الفصل الثالث.

(26) هاري ترومان Harry Truman، خطاب تولي الحكم، 20 يناير 1949.

(27) هاري ترومان Harry Truman، خطاب في أثناء فاعليات المؤتمر القومي لكنيسة لوثيران، 7 يونيو 1950.

(28) انظر المقال بعنوان «أيزنهاور يفتح حربا صليبية وسط مشاهد صبيانية» بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 5 يونيو، 1952، ص. 17.

(29) منقول عن مقال بعنوان «أيزنهاور يربط الدين بالحرية» لدويت أيزنهاور Dwight Eisenhower بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 17 أكتوبر، 1949، ص. 20.

(30) منقول عن مقال بعنوان «الرئيس يطلع على المحررين: يخبرهن انه يمكن هزيمة الطائفية من خلال الدين» لدويت أيزنهاور Dwight Eisenhower بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 10 أغسطس، 1953، ص. 12.

(31) انظر كتاب «إله في البيت الأبيض» God in the White House للمؤلف هتشيسون Hutcheson، ص. 51.

(32) انظر كتاب «البروتستانت - الكاثوليك - اليهود» Protestant - Catholic - Jew للمؤلف ويل هربرغ Will Herberg، ص. 84.

(33) انظر كتاب «الدين المدني والرئاسة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين بيرارد وليندر Pierard and Linder، ص. 191.

(34) العبارة منقولة عن مقالة صحافية بمجلة كريستيان سينشري The Christian Century، ومنقول في كتاب «إعادة تشكيل الدين الأمريكي» Restructuring American religion للمؤلف وثنو Wuthnow، ص. 41.

(35) انظر كتاب «تجديد نشاط أمة: بيان للعقائد والآراء والسياسات التي تجسدت في البيانات العامة» Revitalizing a Nation: A statement of Beliefs, Opinions and policies Embodied in the Public Pronouncements للمؤلف دوجلاس ماك أرثر Douglas MacArthur (واشنطن دي. سي: دار نشر Heritage Foundation، 1952)، ومنقول عن كتاب «الدين المدني والرئاسة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين بيرارد وليندر Pierard and Linder، ص. 191.

(36) السيناتور جوزيف مكارثي Senator Joseph McCarthy في كتاب «تاريخ الولايات المتحدة» A History of the United States للمؤلف فيليب جينكينز Philip Jenkins (نيويورك: دار نشر St. Martin's، 1997)، ص. 239.

(37) الفكر المحافظ الذي أعقب الحرب والذي يُعرف «بإقامة التحالفات» عمل على دمج النقاط الثلاث المتعلقة بالفكر المحافظ للخروج بحركة فكرية جديدة. لمزيد من المعلومات عن

تاريخ الحركة المحافظة المبكرة، انظر كتاب «الحركة الفكرية المحافظة منذ العام 1945» The Conservative Intellectual Movement since 1945 للمؤلف جورج ناش George Nash (نيويورك: دار نشر 1976 ،Basic Books).

(38) انظر كتاب «عصر ممارسة نشر اتهامات الخيانة السياسية: تاريخ طويل بالمستندات» The Age of McCarthyism: A Brief History with Documents، الطبعة الثانية للمؤلفة إيلين سكريكر Ellen Schrecker (نيويورك: دار نشر 2002 ،Palgrave)، ص. 13.

(39) انظر المقال بعنوان «المساواة الاقتصادية» للكاتب بيرسي جريفز Percy Greaves بمجلة كريستيان ايكونوميكس 27 ،Christian Economics يناير 1953، ومنقول عن كتاب «الطرق نحو الهيمنة: الحركات اليمينية والسلطة السياسية في الولايات المتحدة» Roads to Domination: Right-Wing Movements and Political Power in the United States للمؤلف دنيال بيل Daniel Bell (نيويورك: دار نشر 1995 ،Guilford)، ص. 99.

(40) انظر الجزء الذي كتبه بيتر فيريك Peter Viereck بعنوان «التمرد ضد النخبة» والجزء الذي كتبه دنيال بيل Daniel Bell بعنوان «المجرد من ممتلكاته» في كتاب اليمين الراديكالي The Radical Right للمؤلف دنيال بيل Daniel Bell (غاردن سيتي، ولاية نيويورك: دار نشر 1964 ،Anchor Books).

(41) انظر كتاب «المواطن الأمريكي في زماننا: منذ الحرب العالمية الثانية وحتى نيكسون، ماذا حدث ولماذا» American in Our Time: From World War II to Nixon, What Happened and Why للمؤلف غودفري هودجسون Godfrey Hodgson (نيويورك: دار نشر 1978 ،Random)، ص. 43.

(42) انظر الجزء الذي كتبه دنيال بيل Daniel Bell بعنوان «المجرد من ممتلكاته»، ص. 5.

(43) انظر المقال بعنوان «ندوات محاكاة التقاليد الأمريكية والتحدي الشيوعي» للكاتب اف. بي. شيك F. B. Schick بمجلة ويسترد بوليتيكل التي تصدر ربع سنويا Western Political Quarterly، 15، رقم 2 (يونيو 1962). يشير شيك Schick إلى أن أحد هذه اللقاءات قد عُقِد في استاد هوليوود بولاية لوس انجلوس وحضره اثنا عشر ألفا من الأفراد وأُذيع في التلفزيون لكي يشاهده ما يزيد على أربعة ملايين متفرج.

(44) كلمة السيناتور فولبرايت Senator Fullbright، بالسجل الرسمي لجلسات ومناقشات الكونغرس 2 ،Congressional Record أغسطس 1961، ص. 14 و433.

(45) انظر المقال بعنوان «المسؤولون اليمينيون يثيرون قلق البنتاجون» للكاتب كابيل فيليبس Cabell Phillips بجريدة نيويورك تايمز 18 ،New York Times يونيو، 1961، ص. 1.

(46) انظر الجزء الذي كتبه دنيال بيل Daniel Bell بعنوان «المجرد من ممتلكاته»، ص. 7. وللاطلاع على مزيد من هذه الندوات وأوجه الجدل المحيطة بهم، انظر كتاب «وقت الاختيار: صعود المحافظة الأمريكية الحديثة» A Time for Choosing: The Rise of Modern American Conservatism للمؤلف جوناثن سكونوالد Jonathan Schoenwald (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2001)، الفصل الرابع.

(47) منقول عن مقال بعنوان «قساوسة الكنيسة المشيخية يصطدمون بالطائفة الدينية المضادة للشيوعية» للكاتب جورج دوغان George Dugan بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 30 مايو، 1953، ص. 16. وكان الخطاب موجها للجمعية العامة رقم مائة ستة وخمسين للكنيسة المشيخية.

(48) منقول عن مقال بعنوان «قساوســة الكنيسة المشـيخية يصطدمون بالطائفة الدينية المضادة للشيوعية» للكاتب جورج دوغان Dugan.

(49) حــوار تلفزيوني أجراه مايـك والاس Mike Wallace مع رينولد نيبهور Reinhold Niebuhr على قناة ABC التليفزيونية، 27 أبريل 1958.

(50) انظر كتاب «الإنسان الأخلاقي والمجتمع الفاسق: دراسة في الآداب والسياسة» Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics للمؤلـف رينولـد نيبهور Reinhold Niebuhr (لويسفيل، ولاية كنتاكي: دار نشر Westminister John Knox، 1960)، ص. 18.

(51) يصف ريتشـارد هوفســتادر Richard Hofstadter هذه القوى ليــس على إنها محافظة من جانب تحرزي ولكن على إنها محافظة زائفة، وهو رفض للإجماع «الليبرالي» داخل أمريكا. انظر الجزء الذي كتبه هوفســتادر Hofstadter بعنوان «التمرد المحافظ الزائف» (1955) و«إعادة المرور على المحافظة الزائفة: ملحق» (1962) في كتاب اليمين الراديكالي The Radical Right للمؤلف دنيال بيل Daniel Bell، الفصلين الثالث والرابع.

(52) خطـاب تـولي الحكم لجون إف. كينـدي John F. Kennedy، يناير 1960، ومنقول من الجزء الذي كتبه روبرت بيلا Robert Bellah بعنوان «الدين المدني في أمريكا»، ص. 172.

(53) انظر الجزء الذي كتبه روبرت بيلا Robert Bellah بعنوان «الدين المدني في أمريكا»، ص. 169.

(54) أحــد أكثر التشريعــات الاجتماعية البارزة التي أُقرت في أثناء هذه الفترة الزمنية هو الذي أقام مشروع Medicare، وهو خطة تأمين صحي تمنح تغطية عالمية لمصلحة كبار السن.

(55) كانــت المقولـة بأكملها «نحن نواجــه في المقام الأول قضية أخلاقية، وإنهـا عتيقة بنفس قدر قدم الكتب السماوية المقدسة وواضحة كوضوح الدستور الأمريكي ..... وإذا لم يستطع مواطن أمريكي الاســتمتاع بحياته كاملة وحرة كما نود جميعا - وذلك بســبب لون بشرته الســوداء - فمن منا ســيكون ســعيدا بتغيير لون بشرته والوقوف في مكانه؟ من منا ســيكون ســعيدا بنصائح الصبر والتأجيل؟». جون إف. كيندي John F. Kennedy، منقول من كتاب «سياســة الاختلافات الثقافية: التغير الاجتماعي وإستراتيجيات حشد المصوتين في الفترة التي أعقبت من الاتفــاق الجديــد» The Policies of Cultural Differences: Social Change and Voter Mobilization Strategies in the Post-New Deal Period للمؤلفين ديفيد ليجي وكينيث واد وبريان كروجر وبول مولر David Leege, Kenneth Wald, Brian Krueger and Paul Mueller (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 2002)، ص. 111.

(56) ليندن جونسون Lyndon Johnson، منقول من الجزء الذي كتبه روبرت بيلا Robert Bellah بعنوان «الدين المدني في أمريكا»، ص. 181.

(57) يناقــش فيليبــس Phillips التوجه المتحول لليبرالية من الشــعبوية الاقتصادية للاتفاق الجديد - التي منحت دعما للمزارعين والاتحادات والأمن الاجتماعي والتعليم - إلى ليبرالية المجتمع الكبير التي أصبحت أكثر مركزية في «الهندسة الاجتماعية» والتي أفقدت الديموقراطيين فيما بعد «دعم الفقراء من ذوي البشرة البيضاء»، وخاصة في الجنوب. انظر كتاب «الأغلبية الجمهورية الصاعدة» The Emerging Republican Majority للمؤلف فيليبس Phillips، ص. 206.

(58) انظــر كتــاب «الأغلبيــة الجمهوريــة الصاعــدة» The Emerging Republican Majority للمؤلــف فيليبــس Phillips، ص. 31. انظر أيضا تعليق تشــارلز كولســن Charles Colson بخصوص المســاعي التي قام بها نيكسون للوصول إلى البروتســتانت والكاثوليك كجزء أساسي من «إستراتيجية الجنوب» في كتاب «الله يؤيدنا: صعود اليمين الديني في أمريكا» with God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America للمؤلــف وليــم مارتــن William Martin (نيويورك: دار نشر Broadway Books، 1997)، ص. 97-98.

(59) انظـر كتـاب «الأغلبيـة الجمهوريـة الصاعـدة» The Emerging Republican Majority للمؤلف فيليبس Phillips، ص. 206.

(60) تضمنت الولايات التي فاز فيها والاس Wallace سـاوث كارولينا وجورجيا وألاباما ميسيسيبي ولويزيانا. وللاطلاع على تحليل بخصوص انتخابات العام 1968، انظر المقال بعنوان «السياسـة والشـعب: أنماط التصويت» للكاتـب ألان أوتين Alan Otten بجريدة وال سـتريت جورنال Wall Street Journal، 20 ديسمبر 1968.

(61) انظـر المقـال بعنوان «في الجنوب، الأحداث تضيق الخناق على نيكسـون» للكاتب ارلين لارج Arlen Large بجريدة وال ستريت جورنال Wall Street Journal، 18 سبتمبر 1969.

(62) انظـر المقال بعنوان «وجهة النظر الجمهورية» بجريـدة نيويورك تايمز New York Times، 11 أغسطس، 1968، ص. 10.

(63) سـبيرو اجنو Spiro Agnew، منقول في مقال بعنوان «اجنو: HHH «الفتى المدلل» بجريدة الواشـنطن بوست Washington Post للكاتب ريتشـارد ليونز Richard Lyons، 11 سبتمبر 1968. وللحصـول على ملخص عن الحملة الانتخابية للحزب الجمهوري وسياسـته في فيتنام، انظـر مقال «عـودة إلى التقليد» بجريـدة نيويورك تايمز New York Times، 6 أغسـطس، 1968، ص. 36.

(64) الكلمة الافتتاحية للمؤتمر التي ألقاها سـيناتور إيفيرت ديركسن Senator Everett Dirksen أسـهب فيها في الحديث عن هذا الموضوع. انظر المقال بعنوان «قضايا الحملة الانتخابية تميل نحو اتجاه جديد» للكاتب ماكس فرانكل Max Frankel بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 1 يوليو، 1968، ص. 12.

(65) انظر كتاب «سياسـة الاختلافات الثقافية» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege، ص. 17.

(66) وردت الكلمة عن أحد مسؤولي الجمعية القومية لتطور الأفراد الملونين (NAACP)، ومنقولة في مقال بعنوان «زعماء المواطنين السود يرون تحيزا في دعوة نيكسون لفرض القانون والنظام» للكاتب توماس جونسـون Thomas Johnson بجريـدة نيويورك تايمز New York Times، 13 أغسطس، 1968، ص. 27.

(67) ادوارد بـروك Edward Brooke، منقول في مقال بعنوان «'Agnew: HHH 'Squshy Soft» للكاتب ليونز Lyons.

(68) اندفع نيكسـون نحو الشهرة نظرا إلى كونه عضوا في اللجنة التابعة لمجلس النواب الأمريكي بشـأن الشـؤون غير الأمريكية (HUAC)، وبخاصة اشـتراكه في قضيـة ألغير هيس Alger Hiss، وقـد كان هذا النشـاط المحافظ ذا المرتبـة العالية هو الذي أكسـبه منصب نائب الرئيس مع أيزنهاور.

(69) استُخدمت عبارة «الأغلبية الصامتة» أولا بواسطة ريتشارد نيكسون في أحد الخطب التلفزيونية بشـأن حرب فيتنام. انظر الخطاب الذي ألقاه ريتشـارد نيكسون إلى الأمة بشأن حرب فيتنام، 3 نوفمبر 1969.

(70) انظـر كتاب «علم اللاهـوت الخاص بنيكسـون» The Nixon Theology للمؤلف تشـارلز هندريسون Charles Henderson (نيويورك: دار نشر Harper and Row، 1972)، ص106.

(71) ريتشارد نيكسون Richard Nixon، خطاب تولي الحكم، 20 يناير 1969.

(72) وفقا لما أشــار إليه أحد البارعين في إســتراتيجية حملة نيكســون الانتخابيــة، «علينا أن نكون واضحين فيما يتعلق بهذه النقطة: ينبغي أن تكون الاســتجابة للصورة وليســت للشخص، فإن السياســة تميل لكي تعتمد على العاطفة أكثر من اعتمادها على المنطق، وهذا ينطبق تماما على السياســة الرئاسية حيث يختلف أسلوب تحديد الشعب للرئيس عن اختيار أي شخصية عامة أخرى، ويُقاس الرؤســاء بناء على صورة ذهنية تكون عبــارة عن خليط ما بين الرجل القيادي، والإله، والأب، والبطل، والبابا، والملك في وجود شــعور بســيط بغضب الانتقام أحيانا». منقول عن كتاب «بيع الرئيس» The Selling of the President 1968 للمؤلف جو ماكغينيس Joe McGinniss (نيويــورك: دار نــشر Trident، 1969). ص. 193-194. والمرجع للمقال بعنوان «الاســتخدام الســياسي للرموز الدينية: دراســة حالة لحملة الانتخابات الرئاسية للعام 1972» للكاتب بيرنارد دوناهو Bernard Donahue بمجلة «مراجعة السياسة» Review of Politics 37، رقم 1 (يناير 1975): ص62.

(73) انظر كتاب «الدين والأغلبية الجديدة»: بيلي غراهام، و«أمريكا الوسطية، وسياسة السبعينيات من القرن الماضي» Religion and the New Majority: Billy Graham, Middle America and the Politics of the 1970's للمؤلفين لويل ســتريكر وجيرالد ستروبر Lowell Streiker and Gerald Strober (نيويــورك: دار نــشر Association، 1972)، ص. 62. ووافــق بالفعل غراهام على دعم نيكسون في الحملة الانتخابية العام 1972.

(74) انظــر كتــاب «علم اللاهــوت الخاص بنيكســون» Nixon Theology للمؤلف هندريســون Henderson، ص29.

(75) بيــلي غراهام Billy Graham، منقــول عن مقال بعنوان «أقرب الأمور لكاهن البيت الأبيض» للكاتــب ادوارد فيســك Edward Fiske بمجلة نيويورك تايمــز New York Times، 8 يونيو، 1969.

(76) انظر مقالا بعنوان «أقرب الأمور» للكاتب فيسك.

(77) انظر الكلمة التي ألقاها ريتشــارد نيكســون في أثناء الحملة العنيفة التي شنها د. بيلي غراهام شرق ولايــة تنيــسي، 28 مايو 1970. انظر أيضا مقالا بعنوان «عندما يصطدم العالم: السياســة والدين ووسائل الإعلام في الحملة العنيفة التي شنها د. بيلي غراهام شرق ولاية تنيسي» للكاتب راندال كينغ Randall King بجريدة الكنيسة والدولة Journal of Church and State 39، رقم 2 (ربيع 1997).

(78) انظر كتاب «الدين والأغلبية الجديدة» Religion and the New Majority للمؤلفين ستريكر وستروبر Streiker and Strober، ص71.

(79) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلفين ليجي Leege وآخرين، ص17.

(80) انظر كتاب «الدين المدني والرئاســة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين بيرارد وليندر Pierard and Linder، ص 219.

(81) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلفين ليجي Leege وآخرين، ص116.

(82) انظر مقالا بعنوان «الاستخدام السياسي للرموز الدينية» للكاتب Donahue، ص51.

(83) جورج ماكغفرن George McGovern، منقول عن مقال بعنوان «الاســتخدام السياسي للرموز الدينية» للكاتب Donahue، ص51.

(84) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص115.

(85) انظــر كتاب «لماذا يكره الأمريكيون السياســة؟» Why Americans Hate Politics للمؤلف إي. جي. ديــون E. J. Dionne (نيويورك: دار نــشر Touchstone Books، 1991)، ص202. وقد أشــار ديون إلى: «أنه ما كان غريبا بحق في أحداث الماضي هو أن نيكسون كان يستقطب السياســة الأمريكية، وفي الوقت نفســه كان يزيل الاســتقطاب عن جميع القضايا السياســية الأخرى». وبالتالي، كان ذلك يعني أن السياســة الأمريكية سوف تعرّف على أساس سلسلة من «الخيارات الخاطئة» التي تحيط بالسياسة الثقافية والعنصرية، ص202 و203.

(86) انظر مقالا بعنوان «كيف ســيفوز نيكســون: أحد الجمهوريون يصعد منصة إلقاء الخطابات» للكاتــب كيفن فيليبــس Kevin Phillips، بجريدة «نيويورك تايمــز» New York Times، 6 أغسطس، 1972.

(87) انظر مقالا بعنوان «فورد، عند مناشــدة البروتســتانتيين، يؤكد على إيمانه الديني» للكاتب كينيث بريغز Kenneth Briggs، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 10 أكتوبر، 1976، ص42.

(88) الرئيس جيرالد فورد Gerald Ford، منقول عن مقال بعنوان «فورد، عند مناشدة البروتستانتيين، يؤكد على إيمانه الديني» للكاتب كينيث بريجز Kenneth Briggs، ص42.

(89) انظــر كتاب «لماذا يكره الأمريكيون السياســة؟» Why Americans Hate Politics للمؤلف إي. جي. ديون E. J. Dionne، ص205.

(90) استحدث المؤلف كيفن فيليبس Kevin Phillips هذا المصطلح في كتابه «الثيوقراطية الأمريكية: الخطر الوشيك وسياسة الدين الراديكالي والنفط والأموال المقترضة في القرن الحادي والعشرين» American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil and Borrowed Money in the 21st Century (نيويورك: دار نشر Viking، 2006)، ص179.

(91) جيمي كارتر Jimmy Carter، كلمته في أثناء مراسم إفطار الصلوات الوطني، 18 يناير 1979.

(92) جيمي كارتر Jimmy Carter، خطاب بعنوان «كارثة الثقة» ألقاه في 15 يوليو 1979.

(93) جيمي كارتر Jimmy Carter، خطاب بعنوان «كارثة الثقة».

الفصل السابع: القومية الدينية في عصر ريغان - بوش

(1) انظر كتاب «سياســة الاختلافات الثقافية» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجــي Leege وآخرين، ص 122. ويطلق المؤلفون على الجهد لإقامة نظام علماني أكثر وضوحا «نزع الصفة الرسمية الثالثة» التي «حلت محل الخلق البروتستانتي باعتباره نموذجا استبداديا للســلوك الشــخصي». انظر أيضا كتاب «الدين والاســتقلالية الشــخصية: نزع الصفة الرسمية الثالثة في أمريكا» Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America للمؤلــف فيليــب هامونــد Phillip Hammond (نيويــورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 1992).

(2) انظر كتاب «سياســة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص122.

(3) القــس جيمــز كنيدي Rev. James kennedy، منقول بمقال بعنوان «البروتســتانت يناقشــون دورهــم في محاربــة العلمانية» للكاتب كينيث بريجــز Kenneth Briggs بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 27 يناير، 1981، ص A12.

(4) جــورج غيلــدر George Gilder، منقول بمقــال بعنوان «بيان رأســمالي صريح من اليمين الجديد» للكاتب لويس بيــمان Lewis Beman بمجلة «بزينس ويك» Business Week، 29 ديسمبر 1980.

(5) أصبحــت هذه «الفجوة في الدين» معلنه في أثناء حقبتي الثمانينيات والتســعينيات من القرن المــاضي، فهــي تفرق ما بــين أولئك ممن يذهبون إلى الكنيســة بصفة دائمــة وأولئك الذين لا يذهبون. انظر مقالا بعنوان «فجوة الدين» للمؤلفين لورا أوسلين وجون جرين Laura Oslen and John Green بمجلة Political Science and Politics، يوليو 2006.

(6) خطاب ألقاه رونالد ريغان Ronald Reagan أمام المائدة الدينية المستديرة بمدينة دالاس، ولاية تكساس، 22 أغسطس 1980.

(7) رونالــد ريغــان Ronald Reagan، منقول من كتاب «الله بجانبنا» With God on Our Side للمؤلف مارتن Martin، ص214.

(8) جرى التعبير عن أســاس هذه الإســتراتيجية في «الكتاب الأســود»، وهي وثيقــة كتبها ريغان ومنظــم الاســتفتاءات ريتشــارد ورثلــين Richard Wirthlin. انظــر أيضا كتــاب «الثورة المحافظة: الحركة التي أعادت تشــكيل أمريــكا» The Conservative Revolution: The Movement that Remade America للمؤلــف لي ادواردز Lee Edwards (نيويورك: دار نشر Press، 1995)، ص219.

(9) رونالــد ريغــان Ronald Reagan، منقــول من مقــال بعنوان «ريغان يدعم البروتســتانت في الأنشــطة السياســية» للكاتب هول رينز Howell Raines، بجريــدة «نيويورك تايمز» New York Times، 23 أغســطس، 1980، ص8. انظر أيضا مقالا بعنوان «ســنوات ريغان السياسية تســاوي صعود اليمين» للكاتبين روبــرت ماروس وغريغ وارنــر Robert Marus and Greg Warner، بمجلة الكريستيان سنشري The Christian Century، 29 يونيو 2004، ص11.

(10) انظر كتاب «الله بجانبنا» With God on Our Side: للمؤلف مارتن Martin، ص217.

(11) للحصــول على معلومات عــن هذا اللقاء، انظر كتاب «فالويل: ســيرة ذاتيــة» Falwell: An Autobiography للمؤلــف جيري فالويل Jerry Falwell (لينشــبيرغ، ولاية فرجينيا: دار نشر Liberty House، 1997)، الفصل 14. انظر أيضا كتاب «الثورة المحافظة» The Conservative Revolution للمؤلف إدواردز Edwards، ص196 - 199.

(12) انظر الجزء الذي كتبه جيمس غوث James Guth بعنوان «سياسة اليمين المسيحي» في كتاب «الدين وحروب الثقافة: رسائل من الأمام» Religion and the Culture Wars: Dispatches From the Front للمؤلفين جون غرين وجيمس غوث وكوروين ســميدت وليمان كيلستادت John Green, James Guth, Corwin Smidt and Lyman Kellstedt (نيويورك: دار نشر Rowan and Littlefield، 1996)، ص13.

(13) انظر كتاب «الســير عــبر التاريخ أثناء النوم: أمريكا خلال ســنوات ريغــان» Sleepwalking through History: America in the Reagan Years للمؤلــف هاينز جونســون Haynes Johnson (نيويورك: دار نشر Doubleday، 1992)، ص. 196.

(14) رونالــد ريغــان Ronald Reagan، كلمــة ألقاها في أثنــاء المؤتمر الســنوي للجمعية القومية للبروتســتانت في مدينة أورلاندو بولايــة فلوريدا، 8 مارس 1983. ولمزيــد من المعلومات عن الكلمــة، انظر مقالا بعنوان «ريغان يشــجب أيديولوجية الســوفييت باعتبارها محور الشر» للكاتب فرانســيس كلينس Frances Clines بجريدة «نيويــورك تايمز» New York Times، 9 مارس، 1983، ص A1.

(15) رونالــد ريغـــان Ronald Reagan، كلمــة ألقاهــا في أثناء المؤتمر الســنوي للجمعية القومية للبروتستانت.

(16) رونالـد ريغــان Ronald Reagan، كلمــة ألقاها في أثنــاء المؤتمر الســنوي للجمعية القومية للبروتستانت.

(17) انظر مقالا بعنوان «البروتســتانت المنقســمون يتجنبون اتخاذ موقف بشــأن تجميد الأسلحة النووية» للكاتب تشــارلز جونز Charles Jones بجريــدة نيويورك تايمز،New York Times 12 مارس، 1983، ص.A7.

(18) جاء هذا الحديث في أثناء الإدلاء بالشهادة أمام لجنة الشئون الخارجية التابعة لمجلس النواب، منقــول في مقال بعنــوان «أي نوع من الدول نعتبر نحن؟» للكاتــب أنتوني لويس Anthony Lewis بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 17 مايو، 1981، ص E23.

(19) انظــر الجزء الذي كتبه تشــارلز جونــز Charles Jones بعنوان «إعادة ترشــح رونالد ريغان: الســياسي المحنك في العمل» في كتاب «الانتخابات الأمريكيــة للعام 1984» The American Elections of 1984 للمؤلــف أوســتن راني Austin Ranney (دورمهم، ولاية نورث كارولينا: دار نشر جامعة ديوك، 1985).

(20) تخطى تعديل المســاواة في الحقوق الكونغرس فعليا في العام 1972 لكنه فشل في المرور داخل عدد كاف من مجالس الولايات، وأعيد تقديمه في العام 1982، وذلك بعد مرور فترة زمنية تقدر بعشر سنوات لانقضاء المرور.

(21) انظر كتاب «الدعوة عبر التلفزيون: الســلطة والسياســة على حــدود الله» Televangelism: Power and Politics on God's Frontier للمؤلفــين جيفــري هــادن وأنســون شــوب Jeffrey Hadden and Anson Shupe، ومنقــول في كتاب «الســير عــبر التاريخ أثناء النوم» Sleepwalking through History للمؤلف جونسون Johnson، ص197.

(22) رونالــد ريغان، كلمــة ألقاها في أثناء المؤتمر الســنوي للمذيعين الدينيــين القوميين، 30 يناير 1984. وتأكيدا لدعمه إجراء تعديل دســتوري بشــأن إقامة الصلوات في المدارس، أشار ريغان إلى أنه «إذا تمكنا من عودة الدين والانضباط داخل المدارس، فربما سنتمكن من إخراج العنف والمخدرات منها».

(23) رونالــد ريغان، كلمة ألقاها في أثناء غداء رســمي للحزب الجمهــوري وحملة لجمع التبرعات بمدينة لاس فيغاس، ولاية نيفادا، 7 فبراير 1984. انظر أيضا مقالا بعنوان «يبدو كأن هناك من تنصت على الإله باعتباره رئيســا لإعادة الانتخابات» للكاتب لو كانون Lou Canon بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 13 فبراير 1984، ص A3.

(24) رونالد ريغان، كلمة ألقاها أثناء حفل إفطار الصلوات المســكوني، بمدينة دالاس، ولاية تكساس، 13 أغسطس 1984.

(25) رونالــد ريغـــان، كلمــة ألقاها في أثناء مهرجان روح أمريــكا بمدينة ديماتور، ولاية الاباما، 4 يوليو 1984.

(26) أدين بالفضل لكريغ موســين Craig Mousin، مدير مركز دراســات الكنيســة بكلية الحقوق جامعة دي بول، على أفكاره فيما يختص بهذا الموضوع.

(27) جــون وينــثروب John Winthrop، منقول في كتــاب «الدين في أمريكا حتــى العام 1865» Religion in America to 1865 للمؤلــف براين لوبيه Bryan LeBeau (نيويورك: دار نشر جامعة نيويورك، 2000)، ص38.

(28) جيري فالويل Jerry Falwell، في كلمته أمام المؤتمر القومي للحق في الحياة، منقول عن روبرت اندرمان Robert Inderman، وكالة أنباء يونايتد برس انترناشونال، 8 يونيو 1984.

(29) كارولين ســودث Carolyn Sudeth، المدير المســاعد للاتصال العام بالبيت الأبيض، منقول من مقال بعنوان «المذيعون البروتســتانت يحددون دورهم في السياســة» للكاتب مارجوري هير Marjorie Hyer، بجريدة الواشنطن بوست Washington Post، 4 فبراير 1984، ص B6.

(30) انظر مقالا بعنوان «يبدو كأن أحدهم تنصت على الإله» للكاتب لو كانون Lou Cannon، ص A3. انظر أيضا مقالا بعنوان «الدين وأســلوب الخطابة الأخلاقي للسياســة الرئاسية» للكاتب ستيفن تيبتون Steven Tipton بمجلة «كريســتيان سينشـري» The Christian Century، 31 أكتوبر 1984، ص1010 - 1013.

(31) الســيناتور جون دانفورث Senator John Danforth، منقول من مقال بعنوان «الهجوم على عام الانتخابات» للكاتب تي. ار. ريد T. R. Reid، بجريدة «واشــنطن بوست» Washington Post، 7 مارس 1984.

(32) والــتر مونــدال Walter Mondale، منقــول مــن مقــال بعنــوان «موندال يحــذر من خلط السياســة بالدين» للكاتب ميلتون كولمان Milton Coleman، بجريدة «واشــنطن بوســت» Washington Post، 28 أغسطس 1984، ص A4.

(33) منقــول مــن مقــال بعنوان «رجــل الدين يلتحــم مع رجل السياســة في أثنــاء حملة ريجان الانتخابية» للكاتبة جوان وليمز Juan Williams، بجريدة «واشــنطن بوست» Washington Post، 6 مارس 1984، ص A3.

(34) انظر مقالا بعنوان «الهجوم على عام الانتخابات» للكاتب تي. آر. ريد T. R. Reid.

(35) لكي يتضح الأمر، إن ما كان يحدث هو إعادة تغيير مسار وسط النخب في الوقت الذي انخفض فيه التعريف بالأحزاب على مســتوى عامة الشــعب. انظر مقالا بعنوان «إعادة تغيير المســار على الســطح وعدم الانتماء إلى الأحزاب في القاع» للكاتب جيمس ولسون James Wilson في كتــاب «الانتخابات الأمريكية للعــام 1984» The American Elections of 1984 للمؤلف راني Ranney.

(36) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص118.

(37) جــورج بوش، منقول من كتاب «سياســة الاختلافات الثقافيــة» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص301.

(38) انظر كتاب «تحت الإله» Under God للمؤلف ويلز Wills، الفصل الخامس.

(39) جــورج بوش، منقول من كتاب «قســم الولاء: آخــر حملة انتخابية في أثنــاء الحرب الباردة» Pledging Allegiance: The Last Campaign of the Cold War للمؤلف سيدني بلومنثال Sidney Blumenthal (نيويورك: دار نشر Harper Perennial، 1991)، ص264.

(40) دان كويــل Dan Quayle، في أثنــاء كلمة ألقاها أمام نــادي الكومنولث بكاليفورنيا، 19 مايو 1992.

(41) دان كويــل Dan Quayle، «كلمة ألقاها مؤتمر المعمدانيــين الجنوبيين»، مدينة انديانبوليس، ولاية انديانا، 9 يونيو 1992.

(42) للمزيد من المعلومات عن الجدل الخاص بطبيعة «حرب الثقافة»، انظر كتاب «حروب الثقافة في السياســة الأمريكية: مراجعة نقدية لأســطورة الشــعبية» Culture Wars in American

Rhys Williams للمؤلـف رايـس وليمز Politics: Critical Review of a Popular Myth (نيويورك: دار نشر Aldine De Gruyter، 1997)، وانظر أيضا كتاب «الدين وحروب الثقافة» Religion and Culture Wars للمؤلـف غريـن Green. انظر أيضا كتاب «حروب الثقافة» Culture Wars للمؤلف هنتر Hunter.

(43) جورج بوش، منقول عن كلمة ألقاها أمام مؤتمر المجلس الأعلى لفرسان كولومبس في مدينة نيويـورك، 5 أغسـطس 1992. وللحصول على مزيد من المعلومـات عن هذه الكلمة، انظر مقالا بعنوان «بوش يتهكم من أخلاقيات خصومه، مشـيرا إلى انعدام القيم» للكاتب أندرو روزنثـال Andrew Rosenthal، بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 6 أغسـطس، 1992، ص A20.

(44) جورج بوش، منقول عن كلمة ألقاها أمام مؤتمر المجلس الأعلى لفرسان كولومبس.

(45) جيري فالويل Jerry Falwell، منقول من مقال بعنوان «إله جمهوري؟» بمجلة «كريسـتيانتي توداي» Christianity Today، 5 أكتوبر 1992.

(46) باتريـك بوكانان Patrick Buckanan، كلمة المؤتمر القومي للحزب الجمهوري في العام 1992، بمدينة هيوست، ولاية تكساس، 17 أغسطس 1992.

(47) بيـل كلينتـون، منقول من مقال بعنوان «كلينتون يقول إن الخصوم يغرسـون التعصب: يؤكد أن الحزب الجمهوري القديم يحاول خلق انقسـام ديني» للكاتـب جوين إفيل Gwen Ifill، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 12 سبتمبر، 1992، ص A2.

(48) رسـالة أصدرها المجلس القومي للكنائس في أغسـطس 1992، منقول من مقال بعنوان «يقول رجال الدين إن استخدام الإله في الحملة الانتخابية يُعد كفرا»، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 30 أغسطس، 1992، ص31.

(49) عـلى الرغـم من أهميـة القضايا الاقتصاديـة في الانتخابات العام 1992، ذكر كيلسـتيدت kellstedt أن النتائج تشـير إلى عملية مسـتمرة من إعادة تغيير المسار العنصري - الديني في جمهـور الناخبين. وعلى الرغم من ذلك، يعتمد هذا الانقسـام عـلى درجة من العقيدة الدينيـة، وليـس النوع. بمعنـى آخر، يميل أولئـك الذين لديهم إيمان قـوي نحو التصويت للجمهوريـين، ويميـل أولئـك الذين هم أقـل التزامـا - أو علمانيين بشـكل واضح - نحو التصويت للديموقراطيين، ويعكس ذلك درجة من الاستقطاب الثقافي داخل المجتمع ويوضح التوتـرات الحالية داخل الفئات الدينية المختلفة ما بـين «العصريين» و«التقليديين». انظر الجـزء الذي كتبه ليمان كيلسـتيدت kellstedt Lyman بعنوان «كُتل التصويت الديني في أثنـاء انتخابات العام 1992» في كتاب «الدين وحـروب الثقافة» Religion and Culture Wars للمؤلف غرين Green.

(50) انظر الجزء الذي كتبه كل من كيلستيدت وغرين وجوث وشميدت Kellstedt, Green, Guth, Schmidt بعنـوان «هـل وصل جـودت أخيرا؟ الدين وإعادة تغيير المسـار» في كتاب «الدين وحروب الثقافة» Religion and Culture Wars للمؤلف جرين Green وآخرين، ص295.

(51) انظـر مقالا بعنوان «الجنس والأكاذيب والفضيلة العامة» للكاتب ديفيد فروم David Frum بمجلـة «ذا ويكلس سـتاندرد» The Weekly Standard، 23 فبراير 1998، ص27. انظر أيضا مقال بعنوان «الإرث الذي تركه كلينتون: الأخلاقيات انقلبت رأسـا على عقب» للكاتب نومي إميري Noemie Emery بمجلة «ذا ويكلي ستاندرد» The Weekly Standard، 10 أغسطس 1998، ص21.

(52) الحاخام إريك يوفي Rabbi Eric Yoffie، رئيس اتحاد رابطة اليهود الأمريكيين، منقول من مقال بعنوان «تحديد الإخفاقات الأخلاقية، على كلا المستويين الخاص والعام» للكاتب غوساف نيهبر Gustav Niehbur، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 10 أكتوبر، 1998، ص B8.

(53) جـورج دبليو بوش، كلمه ألقاها في جامعة بوب جونز بولاية سـاوث كارولينا، 2 فبراير 2000، وأعيد نشرها بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 6 مارس 2000، ص A6.

(54) جـورج دبليـو بوش، منقول عن مقـال بعنوان «تقدم أمل رئاسي» للكاتـب توني كارنز Tony Carnes، مجلة كريسـتيانتي تـوداي Christianity Today، 2 أكتوبـر 1992، ص62. ونقل القس روبنسـون ما ذكره بوش، حيث كانت المقولة بأكملها: «لقـد تلقيت النداء، وأعتقد أن الله يريدني أن أترشح للرئاسة».

(55) جـورج بوش، منقول من مقال بعنوان «الإيمان الذي يغير القلب هو الدليل الذي اتبعه بوش» للكاتب لاري وليم Larry William، بجـريـدة «واشـنطـن بوسـت» Washington Post، 23 يوليو 2000، ص C1.

(56) تشـاك كولسـن Chuck Colson، منقول من مقال «بوش يسـتخدم الدين كدليل شـخصي وسـياسي» للكاتب لوري غودستين Lauri Goodstein، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 22 أكتوبر، 2000، ص A1.

(57) السـيناتور جـو ليبرمـان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنـوان «بتر الدين إلى الجـذل، ليبرمان يدعو إلى وضع مكانة للإيمان في حياتنا العامة» للكاتبة سـيسي كونولي Ceci Connolly، بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 28 أغسطس 2000، ص A1.

(58) السيناتور جو ليبرمان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنوان «ليبرمان يحث على الصحوة الأخلاقية: مرشـح نائب الرئيس يتعهد بتطهير التلوث الثقافي» للكاتب سـبنسر هسو Spencer Hsu، بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 25 أكتوبر 2000، ص A10.

(59) السـيناتور جـو ليبرمـان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنـوان «بتر الدين إلى الجذل» للكاتبة كونولي Connolly.

(60) السيناتور جو ليبرمان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنوان «ليبرمان يحث على الصحوة الأخلاقية» للكاتب هسو Hsu.

(61) ورد الطلب في صورة رسـالة إلى السـيناتور ليبرمان من الرابطة المناهضة للتشـهير. منقول من مقال بعنوان «طُلب من ليبرمان الابتعاد عن استحضار العقيدة في الحملة الانتخابية» للكاتب غوسـتـاف نيبـهـور Gustav Niebuhr، بجريـدة «نيويـورك تايمـز» New York Times، 29 أغسطس، 2000، ص A19.

(62) للحصول على معلومات بشأن الدلائل الدينية لهذا التحول، انظر مقالا بعنوان «اللحظة الفارقة في حيـاة بوش» للكاتب توني كارنز Tony Carnes، مجلة كريسـتيانتي توداي Christianity Today، 12 ديسمبر 2001، ص38.

(63) للمزيد من المعلومات عن «الدعوة إلى خوض الحرب»، انظر مقالات بعنوان «أمة محتشـدة» للكاتـب جي. بوتـم J. Bottum، و«نهاية الوهم» للكاتب ديفيد تيـل David Tell و«حرب للانتصـار فيها» للكاتبـين روبرت كاغان ووليـم كريسـتول Robert Kagan and William Kristol، مجلة «ذا ويكلي ستاندرد» The Weekly Standard، 24 سبتمبر 2001.

(64) جورج دبليو بوش، منقول عن كلمة ألقاها الرئيس في يوم الصلاة والتذكر بالكاتدرائية القومية، واشنطن دي. سي، 14 سبتمبر 2001.

(65) جورج دبليو بوش، منقول عن كلمة له بعنوان «سوف ننتصر في الحرب على الإرهاب» وأُعيد نشرها بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 9 نوفمبر، 2001، ص B6.

(66) استخدم الرئيس بوش هذا المصطلح لأول مرة في العام 2005، على الرغم من كونه عبارة متكررة وسط المعلقين من المحافظين الجدد. انظر الخطاب الذي ألقاه الرئيس بوش أمام مؤتمر التبرع الوطني لمصلحة الديموقراطية، 6 أكتوبر 2005. انظر أيضا كتاب الحرب العالمية World war IV للمؤلف بودهوريتز Podhoretz.

(67) جورج دبليو بوش، منقول عن كلمة ألقاها الرئيس يوم الصلاة والتذكر.

(68) انظر كتاب «الثيوقراطية الأمريكية» American Theocracy للمؤلف فيليبس Phillips، ص207.

(69) انظر التعليق الذي كتبه بودهوريتز Podhoretz بعنوان «الإشادة بعقيدة بوش»، سبتمبر 2000، ص21.

(70) على سبيل المثال، انظر الجزء المعنون «فتوى أفتى بها بن لادن العام 1998» في كتاب «قارئ تنظيم القاعدة» The Al-Qaeda Reader للمؤلف رايموند إبراهيم Raymond Ibrahim (نيويورك: دار نشر Broadway، 2007).

(71) رأى الكثيرون في «الحديث مع الإله» رمزا يوحي بأن «النسبية تبدو كأنها مهجورة، وأن الأسلوب ما بعد الحديث قد تلاشى، وأن الإله قد عاد». انظر مقالا بعنوان «اللحظة الفارقة في حياة بوش» للكاتب توني كارنز Tony Carnes، بمجلة كريستيانتي توداي Christianity Today.

(72) انظر الورقة البحثية بعنوان «استجابة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر - 7 أكتوبر و29 يناير: استجابة حقيقية من أحد أنصار السلام العالمي» للباحث جي. ديني ويفر J. Denny Weaver، طُرحت هذه الورقة خلال ندوة بشأن الدين والسياسة في جامعة كالفن، بمدينة جراند رابيدز، ولاية ميتشجن، مايو 2002، ص1.

(73) انظر بيانا جاء عن الأساقفة الميثوديين بعنوان «الميثوديون ينتقدون جهود الحرب» بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 10 نوفمبر، 2001، ص B6.

(74) جيمس تشيلدريس James Childress من جامعة فرجينيا، منقول من مقال بعنوان «الدعوة إلى شن الحرب من على منبر الكنيسة: يخشى البعض من خلط الوطنية والدين في تعهد بوش بالقضاء على الشر من العالم» للكاتب بيل برودواي Bill Broadway، بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 22 سبتمبر 2001، ص B9.

(75) انظر مقالا بعنوان «الإله مؤيد للحرب» لجيري فالويل Jerry Falwell منشورا على الرابط الالكتروني www.worldnetdaily.com، 31 يناير 2004.

(76) انظر مقالا بعنوان «الجنود المسيحيون المشاكسون» للكاتب تشارلز مارش Charles Marsh، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 20 يناير، 2006.

(77) الجنرال وليم بويكن General William Boykin، منقول من مقال بعنوان «الجنرال الذي أحدث ضجيجا» بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 22 أكتوبر، 2003، ص A22. انظر أيضا تقريرا إخباريا بعنوان «قدر من الحساء الطائفي الساخن» إعداد توم تيبن Tom Teepen، بقناة «كوكس الإخبارية» Cox News Service، 27 أكتوبر 2003.

(78) انظر كتاب «قوى الحرب والسلام: الدستور والشؤون الخارجية عقب أحداث الحادي عشر من سـبتمبر» The Powers of War and Peace: The Constitution and Foreign Affairs after 9/11 للمؤلف جون يو John Yoo (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2006).

(79) انظـر مقالا بعنوان «الإله ليس محايدا: الدين والسياسـة الخارجيـة الأمريكية عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر» للكاتبين أندرو بيكافيتش واليزابيث برودرومو Andrew Bacevich and Elizabeth Prodromou بجريدة «أوربيس» Orbis، شتاء 2004، ص43.

(80) للحصول على تعليق بشأن استخدام حملة بوش الانتخابية للتهديد الإرهابي ضمن إستراتيجيتها، انظر مقالا بعنوان «كيف فاز بوش بالفعل في الانتخابات؟» للكاتب مارك دانر Mark Danner في New York Review of Books، 13 يناير 2005.

(81) جـورج بوش George Bush، منقول من مقال بعنـوان «بوش يهاجم كيري ويتهمه بالضعف فيـما يختص بالأمن» للكاتب ريتشـارد ستيفنسـون Richard Stevenson، بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 23 أكتوبر، 2004، ص. A13. ومما يثير الدهشة أن والد بوش صرح بالتعليـق نفسـه في أثناء حملته الانتخابية في العام 1998: «الضعـف والازدواجية يؤديان إلى الحرب، فإن الضعف يغري المعتدين أما القوة فهي توقفهم. لن أسـمح لهذه الدول بأن تكون ضعيفة مرة أخرى». جورج دبليو بوش، خطاب القبول، المؤتمر القومي للحزب الجمهوري، 18 أغسطس 1988.

(82) للحصول على حوار بشـأن الرأي المسيحي المحافظ عن الانتخابات، انظر مقالا بعنوان «هل تدخل الإله؟ البروتسـتانت ينسـبون الفوز في إعادة انتخاب جـورج دبليو بوش إلى الإله» للكاتبة ديـبرا كالدويل Deborah Caldwell، على الرابط الإلكتروني www.beliefnet.org 5 ، نوفمبر 2004.

(83) للحصول على حوار بشـأن هؤلاء القساوسة والجدل المثار حول طبيعتهم الطائفية، انظر مقالا بعنوان «سياسـة الصلاوات» للكاتـب كين واكر Ken Walker، بمجلة «كريسـتيانتي توداي» Christianity Today، أغسطس 2004، ص26.

(84) شـجعت الورقة الإعلانية التي انتشرت في ولاية أركانسـا على زيادة الأعداد وسـط المسيحيين المحافظين لما ذكرته: «إن لم تدل بصوتك – وإذا ابتعدت عن المقار الانتخابية – فسـيتم حظر الإنجيل». نُشرت بالسجل الرسمي لجلسات ومناقشات الكونغرس Congressional Record، 30 سبتمبر 2004، ص S10015.

(85) للحصول على تحليل بشـأن أهمية قضية زواج المثليين بالنسـبة إلى اليمين المسـيحي والحشد الهائـل الذي يحيـط بهذه القضيـة في خريف العـام 2004، انظر مقالا بعنـوان «مجاهدي الكنيسـة» للكاتب بوب سـميتانا Bob Smietana، بمجلة كريستيانتي توداي Christianity Today، 24 أكتوبر، ص22.

(86) لقراءة وجهتي نظر متعارضتين بخصوص نتائج انتخابات عام 2004، انظر مقالا بعنوان «غروب يوم التنوير» للكاتب غاري ويلز Garry Wills، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 4 نوفمـبر، 2004، ص A25. وانظـر أيضا مقالا بعنوان «إيمان ما بعـد الانتخابات في العمل» للكاتب ديفيد نيف David Neff، بمجلة كريسـتيانتي توداي Christianity Today، ديسمبر 2004، ص5.

(87) انظـر مقالا بعنوان «الدين الخطير: نظرية لاهوتيـة الامبراطورية لجورج بوش» للكاتب جيم واليس Jim Wallis بمجلة «سـوجورنرز مجازين» Sojourners Magazine، سبتمبر – أكتوبر 2003، ص20.

(88) انظـر كتاب «العقيـدة الجاذبة: رواية ضمنية عن الإغراء السـياسي» Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction للمؤلف ديفيد كو David Kuo (نيويورك: دار نشر Free، 2007)، ص261.

(89) رانـدي برينسـون Randy Brinson، منقـول من مقال بعنوان «متى سـينفصل عيسى؟» للكاتبة امي سوليفان Amy Sullivan، بمجلة «واشنطن منثلي» Washington Monthly، أبريل 2006.

(90) رود دريهـر Rod Dreher، أحـد كتاب الأعمدة المحافظين في جريـدة «دالاس مورنينغ نيوز» Dallas Morning News، في حديث مع كريستا تيبيت Krista Tippett في البرنامج الإذاعي التحدث عن العقيدة Speaking of Faith على البرنامج الإذاعي الوطني الذي تقدمه وسـائل الإعلام الأمريكية، 9 أكتوبر 2008، ومتاح على الرابط

http://speakingoffaith.publicradio.org

أشـار دريهر إلى أنه شـعر بالإحباط عندما أيقن «سـهولة الانجراف مع التيار بالنسـبة إلى شـخص محافظ دينيا مثلي».

(91) ريتشـارد سـزيك Richard Czick، منقول من مقال بعنوان «متى سينفصل عيسى؟» للكاتبة سوليفان Sullivan.

(92) جون ماكين John McCain، 28 فبراير 2000، شاطئ فرجينيا بولاية فرجينيا.

(93) جيمس دوبسـون James Dobson، منقول من مقال بعنوان «دوبسـون يقول إن ترشـح ماكين مسـتحيل» للكاتـب بوب أونـرو Bob Unruh، 13 ينايـر 2007، والمقال متاح على الرابط الإلكتروني

www.wnd.com/news/article.asp?ARTICLE_didacy،

وجرى الرجوع إليه في 4 يناير 2010.

(94) ريتشـارد لاند Richard Land، منقول من مقال بعنوان «البروتستانت فوجئوا بسرور لاختيار ماكـين» للكاتبة اديـل بانكـس Adelle Banks، بوكالة الأنبـاء الدينيـة Religious News service، 29 أغسطس 2008.

(95) باراك أوباما، كلمة ألقاها أمام «مؤتمر الدعوة إلى التجديد»، واشنطن دي. سي، 26 يونيو 2006. للمزيـد من المعلومات عن هذا الخطاب، انظر مقالا بعنوان «الإيمان بالحزب: هل سـيتمكن الديموقراطيون مـن الحصول على التصويت الديني؟» للكاتب بيتر بوير Peter Boyer، بمجلة «ذا نيويوركر» The New Yorker، 8 سبتمبر 2008.

(96) انظـر كتابا بعنوان «القرارات غير المعترض عليها: سـلطة الرئيس عنـد التعامل مع الإرهاب» Unchecked and Unbalanced: Presidential Power in a Time of Terror للكاتبـين فريدريك شـوارتز وعزيـز حـق Frederick Schwartz and Aziz Huq (نيويورك: دار نشر New Press، 2008).

الخاتمة

(1) على سبيل المثال، انظر كتاب «عاد الإله: كيف يتمكن الانبعاث العالمي للدين من تغيير العالم؟» God is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World للكاتبـين جـون ميكلثـوات وادريـان ولدريـدج John Micklethwait and Adrian Wooldridge (نيويورك: دار نشر Penguin، 2000).

(2) المرجع هنا للوصف الذي وصفه عبد الناصر لمساعي ضياء الحق لاستقطاب الأصولية السنية في أثناء حقبة الثمانينيات من القرن الماضي. انظر كتاب «الأسطورة الإسلامية» Islamic Leviathan للمؤلف فالي نصر Vali Nasr.

(3) انظر الفقرة التي كتبها بوس Bose بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية»، ص152.

(4) على سبيل المثال، انظر كتاب «دين قوي: صعود المذاهب الأصولية حول أرجاء العالم» Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World للكُتاب جبريال ألموند وسكوت أبلباي وإيمانويل سيفان Gabriel Almond, Scott Appleby and Emmanuel Sivan (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2003).

(5) في إشارة مرتبطة بالموضوع، من الأهمية بمكان الاعتراف بأن الهيكل السياسي التسلطي في مصر قد أصبح يرتكز بشكل كبير على خطاب ديني شامل ولا يسهل انقياده لنفس نوع التغيير في الحالتين الأخريين.

(6) مراسلات مع عزيز حق Aziz Huq، جامعة شيكاغو.

(7) أدين بالفضل لباشا أنور Pasha Anwar من جامعة دلهي، لما أمدني به من أفكار بخصوص هذا الموضوع.

(8) انظر كتاب «الأسطورة الإسلامية» Islamic Leviathan للمؤلف فالي نصر Vali Nasr.

(9) انظر كتاب «لماذا يكره الأمريكيون السياسة» Why Americans Hate Politics للمؤلف ديون Dionne، مقدمة الكتاب.

المؤلف في سطور

سكوت هيبارد

- يعمل أستاذا بقسم العلوم السياسية في جامعة دي بول بولاية إلينوي وأستاذا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- حصل على البكالوريوس في الأدب والعلوم السياسية والفلسفة في العام 1984 من جامعة كلورادو.
- حصل على درجة الماجستير في الأدب والدراسات الليبرالية في العام 1988 من جامعة جورج تاون.
- حصل أيضا على درجة الماجستير في النظرية السياسية في العام 1989 من جامعة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية.
- نال درجة الدكتوراه في السياسة المقارنة في العام 2005 من جامعة جون هوبكنز بولاية ميرلاند.
- له بعض المؤلفات مثل كتاب «النشاط الإسلامي والسياسة الخارجية الأمريكية» (1997).

المترجم في سطور

الأمير محمد سامح كريم

- مترجم بمعهد اللغات للقوات المسلحة في جمهورية مصر العربية.
- بكالوريوس في العلوم العسكرية.
- شارك في ترجمة عدد من الكتب منها «الخريطة الجديدة للبنتاغون»، «الشيطان الذي لا نعرفه»، «عقول محتلة» وغيرها.

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978 .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

1 - الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .

2 - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات .

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

4 - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

5 - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) ، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر .

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط ، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته . وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة

مـن الكتاب بلغته الأصلية ، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب ، وكذلك يجب أن تـدوّن أرقام صفحـات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة ، والسلسـلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مسـتوفية لهذا الشرط . والمجلـس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبيـة في حالة الاعتذار عن عدم نشـرها . وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق .

وفـي حـال الموافقة والتعاقـد على الموضوع ـ المؤلـف أو المترجم ـ تصـرف مكافأة للمؤلـف مقدارها ألف وخمسـمائة دينـار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل عشـرين فلسـا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي ، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وسـتمائة دينار كويتي) ، بالإضافة إلى مائة وخمسـين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخـطوطـة ـ المؤلفـة والمترجمـة ـ من نسختين مطبوعتين .

وكلاء التوزيع

الدولة	وكيل التوزيع الحالي	العنوان	تليفون	فاكس
الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	الشويخ - الحرة - قسيمة 34 - الكويت - الشويخ - ص.ب 64185 - الرمز البريدي 70452	24826820/1/2 24613872 /3	24826823
الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	Emirates Printing, Publishing & Distribution Company Dubi Media City/ Dubai UAE P.O Box: 60499	+971 242629273	+971 42660337
السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	المملكة العربية السعودية - الرياض - حي المؤتمرات - طريق مكة المكرمة - ص.ب 62116، الرمز البريدي 11585	+966 (01) 2128000	+966 (01) 2121766
سورية	المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات	سورية - دمشق - البرامكة	+963 112127797	+963 112128664
مصر	مؤسسة دار أخبار اليوم	جمهورية مصر العربية - القاهرة - 6 شارع الصحافة - ص.ب 372	+202 25782700-25782632	+202 25782632
المغرب	الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر	المغرب - الرباط - ص.ب 13683 - زنقه سجلماسه - بلفدير - ص.ب 13008	+212 522249200	+212 522249214
تونس	الشركة التونسية للصحافة	تونس - ص.ب 719 - 3 نهج المغرب - تونس 1000	+216 71322499	+216 71323004
لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	لبنان - بيروت - خندق الغميق - شارع سعد - بناية فواز	+961 1666314/5 01 653259	+ 961 1653260
اليمن	القائد للنشر والتوزيع	الجمهورية اليمنية - صنعاء	+967 2/3201901	+ 967 1240883
الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	عمان - تلال العلي - بجانب مؤسسة الضمان الاجتماعي	+962 65300170 - 65358855	+ 962 65337733
البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	——	+973 17 617733	——
سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	ص.ب 473 - مسقط - الرمز البريدي 130 - العذيبة - سلطنة عُمان	+968 24492936	+24493200968
قطر	دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع	قطر - الدوحة - ص.ب 3488	+974 4557809/10/11	+ 974 44557819
فلسطين	شركة رام الله للنشر والتوزيع	رام الله - عين مصباح - ص.ب 1314	+970 22980800	+ 970 22964133
السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	السودان - الخرطوم - الرياض - ش المشتل - العقار رقم 52 - مربع 11	+2491 83242702	+ 2491 83242703
الجزائر	شركة بوقادوم للنقل وتوزيع الصحافة	Cite des preres FARAD.lot N09. Constantine. Algeria	+213 (0) 31909590	+ 213 (0) 31909328
العراق	شركة الظلال للنشر والتوزيع	——	+964 700776512 +964 780662019	——
نيويورك	Media Marketing	Long Island City. NY 11101 - 3258	+ 1718 4725488	+1718 4725493
لندن	Universal Press	Universal Press & Marketing Limitd	+ 44 2087499828 + 44208 7423344	+44208 7493904
ليبيا	شركة الناشر الليبي	——	+218 217297779	——

تنويه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د . ك
للمؤسسات	25 د . ك

دول الخليج

للأفراد	17 د . ك
للمؤسسات	30 د . ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب 23996 الصفاة - الرمزي البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 22416006 (00965)

داخلي: 196/ 195/ 194/ 153/193/ 152

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسات داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:

العنوان:

اسم المطبوعة: مدة الاشتراك:

المبلغ المرسل: نقدا / شيك رقم:

التوقيع: التاريخ: / / 20م

هذا الكتاب...

عُرفت الولايات المتحدة ومصر والهند بالنماذج المثالية للحداثة العلمانية في أثناء حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. وبحلول الثمانينيات والتسعينيات، تحدى الإسلاميون المحافظون الحكومة المصرية، وشهدت الهند صعودا للقومية الهندوسية، وبزغ اليمين المسيحي داخل الولايات المتحدة للهيمنة على الحزب الجمهوري وقطاعات عريضة من الخطاب العام. يناقش مؤلف هذا الكتاب سكوت هيبارد ذلك - مستخدما إطار عمل نظريا يتسم بالدقة ويؤكد التفاعل بين الدين والسياسة - مبينا أن الأمور الثلاثة المرتبطة ارتباطا وثيقا قد أدت إلى الوضع الراهن:

أولا، عمل الدين باعتباره جزءا مهما من تكوين الهويات الجماعية كأساس للتضامن الاجتماعي والحشد السياسي، وثانيا بتوفيره الإطار الأخلاقي، حقق الدين ترابط واتصال
التقليدية بالحياة السياسية الحديثة، وثالثا وهو الأك
من خلال التلاعب بالدين لمصلحة تحقيق مكاسب
قللت النخب السياسية من أهمية الإجماع العلما
بالدولة الحديثة الذي ساد منذ نهاية الحرب العالمية ال
أدت تلك العوامل إلى إشعال عصر جديد من الشع
اليمينية داخل البلدان الثلاثة.

ISBN 978-99906-0-424-5
رقم الإيداع (2014/292)

